ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

IMPRIMI POTEST

Granatae 30 Ianuarii 1947
Franciscus Cuenca S. I.
Praep. Prov. Baet.

IMPRIMATUR

Granatae 18 Februarii 1947
Dr. Franciscus Piquero
Vic. Cap. S. V.

Archivo Teológico Granadino

Vol. 9 - 1946

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
ATG
Alma, California

Granada

Facultad Teológica S. I.
Apartado 32

30733

v. 9
1946

Imprenta VENTURA.—Mesones, 52.—Granada

LAS APARICIONES A MARÍA MAGDALENA EN LA EXÉGESIS POSTRIDENTINA

(Concordia de Mt 28,1.5-10 con Jn 20,1.2.11-18 y Mc 16,9-11)

por

J. Leal, S. I.

INTRODUCCION

La Concordia de S. Juan con los Sinópticos es siempre problema difícil. Una prueba es la aparición de los ángeles y de Cristo a María Magdalena en la mañana del domingo de Resurrección. Mt-Mc hablan de un solo ángel; Lc-Jn de dos ángeles. Mt habla de una aparición de Cristo a las dos Marías; Mc-Jn a sola la Magdalena, mientras Lc calla sobre el particular. La armonización de estas narraciones evidentemente fragmentarias ha interesado siempre a los estudiosos y nosotros queremos ver los esfuerzos de los autores potridentinos más destacados y el estado actual de la exégesis católica.

Para más claridad vamos a dividir el trabajo en dos partes generales. En la primera trataremos de la aparición de los Angeles y en la segunda de la aparición de Cristo. En la primera parte se puede decir que se ha llegado a una solución casi universal y lograda, mientras que en la segunda se está en vías de esa uniformidad, que va siendo cada día mayor. Contribuir a la conquista de la verdad, del auténtico pensamiento de los autores inspirados, con la luz que derraman los grandes exégetas de los siglos

XVI y XVII es el afán de nuestro trabajo y esperamos que servirá para poner más de manifiesto la verdad inconmovible de los Evangelios. Porque es un hecho incontrovertible que, cuanto más se progresa en el camino de la exégesis histórica y positiva, más brilla el valor de los libros sagrados y la absoluta concordia de todos ellos, como instrumentos que son de un único y principal autor, que es Dios. Muchas de las dificultades y antilogias que parecían antes casi insolubles, hoy están plenamente resueltas, gracias a los esfuerzos de los que nos han precedido, al concepto más claro y preciso que desde el Concilio Vaticano a esta parte tenemos sobre la naturaleza y efectos de la inspiración y a los mejores conocimientos arqueológicos, lingüísticos y estíliscos de los autores sagrados.

I PARTE

LA APARICION DE LOS ANGELES

Los problemas que bajo este punto suscita el texto sagrado y tratan los autores postridentinos son los siguientes: mujeres que visitan el S. Sepulcro la mañana del domingo, tiempo de la visita, aparición de los ángeles y parte que toma en ella la Magdalena. La solución se puede dar por lograda en nuestros días.

1. Mujeres que visitan el S. Sepulcro

Los cuatro Evangelistas hablan de *María Magdalena*, que va siempre en cabeza. *Mt* habla de María Magdalena y *la otra* María (28,1). *Mc* de María Magdalena, de María de Santiago y de Salomé. *Lc* de María Magdalena, de Juana y de María de Santiago "*et ceterae quae cum eis erant*" (24,10). Alude a las piadosas galileas que seguían al Señor, entre las cuales estaba Susana "*et alie multae*" (8,3). *Jn* sólo menciona la Magdalena. Pero en el primer mensaje que refiere de ella a los discípulos habla en plural; lo cual, como observan atinadamente casi todos los autores postridentinos, prueba que la Magdalena llegó al S. Sepulcro con otras compañeras, como dicen los Sinópticos, y con ellas juntamente constató que la piedra estaba removida y la cámara sepulcral vacía. "*Et nescimus ubi posuerunt eum*" (20,2).

Jn se fija en la protagonista; Mt añade otra más; Mc añade una tercera, Salomé, que calla Lc para mencionar a Juana. María, madre de Santiago el Menor, mujer de Alfeo o Cleofás, es mencionada expresamente por Mc y Lc y ésta parece que tiene que ser "la otra María" de Mt. Hay que añadir otras dos más: Salomé (Mc), madre de los hijos del Zebedeo y Juana (Lc), mujer de Cusa, palatino de la casa de Herodes Antipas. A estas hay que sumar las "*ceterae*" de Lc., con lo cual parece claro que el grupo de las mujeres no bajó de cinco. Aun hoy día es frecuente ver a las mujeres árabes enlutadas y cubiertas de sus velos ir en grupos numerosos a llorar sobre las tumbas de sus seres más amados.

De la manera como nos dan los Evangelistas el número de las mujeres que visitan el S. Sepulcro, se deduce una vez más su carácter fragmentario e impreciso en lo secundario y también el papel preponderante y principal que desempeñó la Magdalena. Los tres Sinópticos la mencionan en *primer* término, y Jn a ella sola. Los cuatro Evangelistas coinciden entre sí y se explican mútuamente.

¿Van todas las mujeres *juntas* al S. Sepulcro? Es una cuestión bastante secundaria, que los antiguos contestan de diversas maneras, mientras que entre los modernos es más general la respuesta afirmativa. No hay razón para dividirlas en dos o más grupos y la hay, como dice Maldonado, para reunirlas todas en uno solo. Las circunstancias precisas de tiempo, fin y lugar de la visita, el poner todos en cabeza a la Magdalena, hace pensar a Maldonado en una misma y única visita, en un mismo y único grupo. Jn, aunque no habla sino de la Magdalena, establece el mismo marco circunstancial de sus predecesores [1].

Esta es también la sentencia del Cardenal Toledo, que da por cierta y atribuye a S. Agustín [2].

2. Tiempo de la visita al S. Sepulcro

Mt 28,1 dice "*Vespere autem sabbati, quae lucescit in prima sabbati*". Maldonado observa que este texto necesita una expli-

1. *In Mt* 28,2. Moguntiae, 1853, I, p. 496 b.

2. "Magdalena venit cum ceteris mulieribus primo ad monumentum. Haec tamquam certa ab Augustino affirmantur et confirmantur expressis verbis Mt et Mc". *In Jn 20*, annot. II. Romae 1588, col. 495. S. Augustinus, *De Consensu Evv.* lib. III, cap. 24 (ML 34, 1200).

cación para armonizarse consigo mismo y con los de los otros Evangelistas. Hoy día la explicación está hecha.

El "*vespere sabbati*" de la Vg. es traducción unilateral del griego *opse*, que puede responder al *vespere* y al *post* latino. El propio en nuestro caso es el segundo: *después del sábado.*

Sabbatum en singular y en plural puede designar o el día séptimo o la semana entera. Ambos sentidos se cumplen en el texto de Mt.

"*Después* del *sábado*, al clarear el primer día de la *semana*, vino María Magdalena..."

Esta exégesis es hoy universal y cierta y nos ahorra tantas y tantas páginas como escribieron los autores antiguos para armonizar los dos hemistiquios de Mt entre sí y también con los otros versos de los demás Evangelistas.

Es lo mismo que dice Mc 16, 1.2: "*Et cum transisset sabbatum* (después del sábado)... *valde mane una sabbatorum* (=al clarear el primer día de la semana).

Lc y Jn omiten la idea del primer hemistiquio (=después del sábado) y se contentan con la del segundo (amanecer del primer día).

Lc 24,1 "*Una autem sabbati valde diluculo*".

Jn 20,1 "*Una autem sabbati... cum adhuc tenebrae essent...*"

El empleo del número cardinal (*una, mía gr.*) por el ordinal (*prima*)es relativamente frecuente en el griego koiné del N. T.

Esta exégesis cierta vuelve a poner de manifiesto la armonía de los Cuatro Evangelistas, si se tiene también presente que en el primer amanecer del día, hay un momento en que se puede hablar de oscuridad y de luz. Por eso Jn dice que había aún tinieblas y Mc que había salido el sol. Esta es la explicación que dió nuestro gran Maldonado y el insigne Toledo. Todos los Evangelistas insisten en *lo temprano* de la visita. Las mujeres se dirigen al S. Sepulcro apenas ha terminado el descanso sabático y ha salido el primer rayo de luz del nuevo día [3].

---

3. *Anateilantos* (Mc), aor., había salido ya el sol, es la lección más autorizada. *Anatellontos*, pres., saliendo el sol, es menos autorizada. Cfr. MALDONADO, *In Mt* 28,1 p. 488-492. TOLEDO, *In Jn* 20,1 col. 492.

3. La aparición de los Angeles

Es común entre los antiguos y hoy cierto y universal que la aparición angélica de que habla S. Juan es distinta de la que cuentan los tres Sinópticos, aunque Maldonado las identificó todas.

Los dos ángeles de que habla Jn 20,12.13 se dejan ver de sola la Magdalena y no al principio de la ,visita, sino más tarde cuando ha llevado a los discípulos el primer mensaje del Sepulcro vacío, ha vuelto con Pedro y Juan y éstos se han retirado. El texto de S. Juan es evidente en este punto y no admite otra explicación. Sus ángeles no dan tampoco ningún mensaje, sino simplemente se contentan con interrogar a la Magdalena por la causa de sus lágrimas.

En cambio, la aparición angélica de los tres Sinópticos parece ser la misma por el marco general y particular de sus circunstancias. El Cardenal Toledo distinguía, sin embargo, la aparición de Lc de la de Mt y Mc. Algún autor sigue todavía hablando en esta hipótesis, que no se prueba ni es necesaria para la armonización de las diversas narraciones.

Los tres Sinópticos, observa justamente Maldonado, dicen que las mujeres vieron los ángeles "*cum mane venerunt*, nisi velimus apertam eorum verbis vim afferre" [4].

La primera pregunta que origina esta identificación es sobre *el número* de los ángeles que se aparecen a las mujeres. ¿Cómo Mt-Mc hablan de *uno* solo y Lc de *dos*?

La respuesta hoy universal es la de Maldonado. En realidad aparecieron *dos ángeles*, el número clásico para la validez de un testimonio. Mt-Mc mencionan uno, porque uno fué el que habló a las piadosas mujeres [5].

¿*Dónde* se aparecieron los ángeles? Esta era otra pregunta en que se perdían muchos autores antiguos, pues, si Mc (16,5) y Lc (24,3) dicen claramente que estaban *dentro*, a muchos autores antiguos les parecía que Mt decía lo contrario.

Maldonado observa muy atinadamente que Mt., diciendo que el Angel estaba sentado sobre la piedra, no dice que estuviera

4. *In Mt* 28,3, p. 496 b.
5. *In Mt* 28,3, p. 499 a.

fuera del Sepulcro, pues el del Señor, como en otros muchos que se han encontrado modernamente en los alrededores de Jerusalén, constaba de dos departamentos: antecámara y cámara sepulcral con un banco de piedra para el cadáver. Por los datos de los Evangelistas no consta que la antecámara se cerrara con la piedra giratoria, como creyó Maldonado. La piedra que removió el Angel y sobre la cual se sentó, fué la de la cámara, que quedó dentro de la antecámara. Hoy esta parte del S. Sepulcro se llama capilla del Angel. Los ángeles, pues, de los tres Sinópticos se dejaron ver dentro de la antecámara, pero fuera de la cámara sepulcral.

¿*Cómo estaban* los ángeles? ¿de pié o sentados? Es una pregunta que también se hace Maldonado. Según Lc (24,4) *steterunt;* según Mt-Mc aparecieron sentados (sedebat, viderunt sedentem).

Maldonado responde muy bien: "Diximus *standi verbum* et latine et graece non semper rectum corporis habitum, sed solam aliquando *præsentiam* significare" [6].

El P. Salmerón se hace otra pregunta, que hoy huelga enteramente. ¿Por qué el Angel *responde* a las mujeres (Mt 28,5), siendo así que ellas no le habían preguntado nada?

La solución de Salmerón es la misma de hoy. El *respondens* de Mt es un puro hebraismo para indicar que uno ha tomado la palabra. Por esto Mc-Lc dicen simplemente que el Angel *dixit, dixerunt.*

4. La Magdalena y los Angeles

Toledo identifica la aparición angélica de Lc y Jn, a la cual asiste la Magdalena. Antes ha precedido la aparición de Mt-Mc, en ausencia de la Magdalena.

Según Maldonado, los Cuatro Evangelistas se refieren a la misma aparición angélica.

En este punto ninguno de los dos grandes exégetas ha tenido aceptación. Porque no hubo *una sola* aparición, como sostiene Maldonado, sino *dos* apariciones distintas, como dice Toledo, pero no en la forma en que él las combina. Una aparición es la de los tres Sinópticos (Mt-Mc-Lc) y otra muy distinta por razón del tiempo, de las videntes y de las palabras angélicas, la de Jn.

6. *In Mt* 28,3, p. 500.

La aparición que cuentan los Sinópticos tiene lugar *antes* de que Pedro y Juan llegen al S. Sepulcro; la de Jn, después que ellos se han ido.

En la primera aparición están presentes las mujeres en general, en la segunda, solamente la Magdalena. En aquélla los ángeles anuncian la Resurrección del Señor y encargan a las mujeres que lleven la noticia a los discípulos; en ésta, los ángeles no anuncian ni encargan nada, solamente preguntan por la causa de las lágrimas.

Esta es la explicación hoy universal y cierta.

¿Asiste la Magdalena a la primera aparición de los Angeles? La exégesis de nuestros días se pronuncia por la respuesta negativa apoyada en las mismas razones que daba ya en el siglo XVI el Cardenal Toledo. La Magdalena se marchó del S. Sepulcro apenas vió que estaba vacío, sin esperar la aparición y mensaje de los ángeles. Esto se deduce con evidencia del texto de S. Juan y hoy es una verdad sólidamente adquirida.

Las razones son las siguientes:

1.ª) Jn 20,2 relaciona íntimamente la ida de la Magdalena a los discípulos con la experiencia del sepulcro vacío y deja entender que fué una marcha rápida, precipitada [7].

2.ª) El mensaje que lleva la Magdalena a Pedro no es el de la Resurrección que da el Angel (Mt-Mc-Lc), sino el del sepulcro vacío, el del robo o desaparición del cuerpo del Señor. (*Tulerunt* Dominum et *nescimus* ubi *posuerunt* eum". (Jn 20,2).

Si Magdalena hubiera asistido a la aparición y mensaje del Angel, se hubiera enterado de la Resurreción y no hubiera hablado de robo, de ignorancia sobre el paradero. La idea del robo en lo humano era lógica, después de las medidas que habían tomado los Sanhedritas y del odio que tenían a Jesús. En cambio, era absurda, y no se puede admitir sin hacer grave injuria a la Magdalena, desde el momento en que el Angel ha dicho que ha resucitado y que no está Jesús entre los muertos. La Magdalena no fué nunca incrédula ni se la puede suponer tan fuera de sí que no entendiera un mensaje tan claro.

3.ª) La vuelta de la Magdalena al S. Sepulcro, sus lágrimas,

---

7. "Cucurrit *ergo* et venit ad Simonem Petrum". "Le *oun* (ergo) exprime que c'est bien cette vue (la de la piedra removida y el sepulcro vacío) qui précipite ainsi la course de Marie-Magdaleine". FOUARD, *Vie*, II, 1923, p. 407, not. 4.

su inquietud, la respuesta a la pregunta que le hacen los ángeles (*tulerunt* Dominum meum et *nescio* ubi *posuerunt* eum), la respuesta al Jardinero (si tu *sustulisti* eum, dicito mihi *ubi posuisti* et ego eum *tollam*) revelan una psicología incompatible con la asistencia a la primera aparición de los Angeles. No se explica cómo se le pudo grabar tan honda la idea del robo, si había oído del Angel que había resucitado.

Maldonado decía en el siglo XVI que era tan claro en este punto S. Juan, que la mayoría de los intérpretes explicaba por él a los Sinópticos [8].

El Cardenal Toledo la abraza decididamente y cita en su favor a S. Agustín [9].

Es ciertamente la sentencia de S. Juan Crisóstomo [10] y de S. Cirilo de Alejandría [11], aunque Toledo no los cita, y en los autores postridentinos que nosotros estudiamos, es la corriente y común; en los modernos, única y universal. He aquí la lista de los autores que nosotros hemos examinado personalmente:

Siglo XVI, *Ribera.*

Siglo XVII, G. *Estio, Gagnejo, Lightfoot J.*, Lamy.*

Siglo XVIII, *Natali, Erhard, Piconio.*

Siglo XIX, *Corluy, Le Camus, Fouard, Rosenmüller*, Cornely, Didon, Patrizzi.*

Siglo XX, *Van Steenkiste, Lepin, Lesêtre, Mangenot, Murillo, Ogara, Rose, Schuster-Holzammer-Schäfer, Allo, Renié, Beaufays, Brassac, Camerlynck, Joüon, Lagrange, Lavergne, Levesque, Lebreton, Lusseau-Collomb, Pirot, Prat, Reatz, Ricciotti, Simón-Prado, Ceulemans, Dausch, Tillmann, Braun, Buzy, Cristiani, Rosadini, Bover.*

En contra de esta explicación no hemos encontrado ningún autor moderno. De los antiguos están *Salmerón, Barrados, Álápide, M. Sa, Gordono, Menocchio* y *Sylveira,* los cuales creen

---

8. "Tam perspicue haec Ioannes dicere plerisque interpretibus visus est, ut ex eo alios Evangelistas, qui contrarium dicere videbantur, explicandos putaverint". *In Mt* 28,3, p. 501 a.

9. *In Jn.* 20 Annot. III, col. 497. S. AGUSTÍN, *De Consensu Evang.* lib. III, cap. 24 (ML 23, 1201), dice ciertamente que la Magdalena se va a Pedro apenas ve el sepulcro vacío, pero supone que la aparición de los ángeles (Mt-Mc-Lc) no tiene lugar hasta que ella vuelve al S. Sepulcro, lo cual no se puede admitir por el texto de Jn como dice muy bien Toledo col. 497.

10. *In Jn.* 20, hom. 85 (MG 59,464).

11. *In Jn.* (MG 74, 685).

que la Magdalena vió y oyó a los Angeles antes de ir a Pedro con la noticia del sepulcro vacío.

Podemos, por tanto, dar por cierta la sentencia del Cardenal Toledo y del Crisóstomo: Magdalena se fué enseguida a Pedro, sin esperar la aparición y mensaje de los ángeles. Sólo así se explica su actuación en la narración de Jn.

La actuación aislada, al margen de sus compañeras, de la Magdalena es evidente en Jn y encuentra también un apoyo en Mc 16,9. Hasta aquí el segundo Evangelista ha ido paralelo con el primero; ahora se separa de él, deja el grupo general de las mujeres y habla de sola la Magdalena.

La narración de Lc se compagina con la de Jn también. Después de contar la ida al sepulcro y la aparición de los ángeles, nos dice cómo fueron a los discípulos y entonces nos da el nombre de las mujeres: "Et regressae a monumento nunciaverunt haec omnia illis undecim, et ceteris omnibus. Erat autem Maria Magdalena et Ioanna, et Maria Iacobi et ceterae quae cum eis erant, quae *dicebant* ad apostolos haec". (24,9s).

Lc ha englobado a todas las mujeres en un bloque y en un único mensaje. *El imperfecto* que usa (*élegon, dicebant*), al dar los nombres propios, indica repetición, no simultaneidad precisamente. Estas mujeres *decían* a los Apóstoles estas cosas. No dice que toda contaran lo mismo, ni al mismo tiempo.

Lc 24,12 anota la visita de Pedro al S. Sepulcro, en un verso de asimilación a Jn, después que las mujeres han vuelto.

Es un ejemplo más del orden característico de Lc, que atiende más a la materia que a la cronología. Cuenta primero lo que se refiere al mensaje de los ángeles, luego al mensaje de las mujeres y por fin el efecto que causa en los discípulos. El grupo desestima a las mujeres como visionarias; Pedro, con todo, va al Sepulcro. Por Jn sabremos el concreto: la visita de Pedro se debió al primer mensaje de la Magdalena.

Al poner Lc la ida de Pedro, después del mensaje de las mujeres, no quiere decir que haya ido después que las oyó a todas, como tampoco quiere decir que todas llegaran al mismo tiempo ni vieran u oyeran todas lo mismo. La narración de Lc es condensada y procede más por materia, por series o personas, que por riguroso orden cronológico.

El *dicebant,* decían, imperfecto de repetición, admite y aun

favorece esta explicación, la única que explica a Jn. Casi todo el domingo fué día de mensajes sucesivos en el grupo de los discípulos. Dos mensajes de la Magdalena, dos de Pedro, uno de las otras mujeres, otro de los discípulos de Emaús.

Si en Mc y Lc tenemos un punto de apoyo para la armonía con Jn, en Mt no tenemos ninguno para explicar la ida primera de la Magdalena y su ausencia en la aparición y mensaje del Angel. Si no tuviéramos otra narración que la suya, nunca hubiéramos pensado en la actividad aislada de la Magdalena, en su actuación al margen de la otra María. Mt ha formado un bloque o bina femenina, las dos Marías, que mantiene compacta en toda la narración. Las dos Marías van juntas al S. Sepulcro, las dos ven y oyen al Angel, las dos ven a Cristo en su vuelta a los discípulos, las dos llegan juntas a ellos. Como toda síntesis, es una narración imprecisa, donde se pierden los particulares y los contornos individuales, cosa muy frecuente en el primer Evangelio, que va siempre al hecho y a la sustancia.

Mt, como ha callado a varias mujeres, calla también la ida de Magdalena a Pedro para darle cuenta del sepulcro vacío. Al omitir esta ida particular de la Magdalena, mantiene indivisa la bina de las dos Marías *literariamente*, aunque históricamente ni fué bina ni fué indivisa. No fué bina, porque hubo por lo menos cinco mujeres; no fué indivisa, porque la Magdalena dejó el grupo para correr a Pedro.

Esta observación la juzgamos importante para entender toda la perícopa de Mt 28,1.5-10. En la narración de Mt la Magdalena, aunque se ha ido, sigue *literariamente* presente en el S. Sepulcro, ve al Angel, oye su mensaje, vuelve a Jerusalén con la compañera, lleva el mismo mensaje. En suma, la bina femenina de las dos Marías, permanece constante, fija e indivisa. Esto no es más que un modo, una manera literaria de narrar, que entra perfectamente en los métodos literarios antiguos y modernos. No creemos que haya otra explicación para justificar a S. Mateo. El sabía que la Magdalena se había separado de las compañeras, apenas vió el sepulcro vacío; él sabía que las dos Marías no habían ido solas; que la Magdalena no había asistido a la primera aparición del Angel. El no puede por tanto afirmar que Magdalena ha ido con la otra María nada más, que la Magdalena no se ha separado, que la Magdalena ha visto al Angel.

¿Cómo explicar esta inclusión literaria? Creemos que hay que apelar a la figura que Maldonado llama *silepsis* y los modernos gramáticos *sinécdoque,* en una de sus formas, que consiste en usar el plural por el singular para indicar una clase, una categoría. Mt ha formado un plural, una bina indivisa literariamente, constante en toda la perícopa. Aunque la Magdalena no esté presente por sí a la primera aparición del Angel, está en la persona de su compañera la otra María en Mt y de las demás mujeres en Mc-Lc. El Angel habla a las mujeres y en las mujeres entra la Magdalena.

Cualquiera de las dos explicaciones y mejor todavía, las dos juntas, explican la atribución literaria o aparente de la presencia de la Magdalena en la aparición del Angel, aunque consta por S. Juan que no estuvo presente, como sostiene la mayoría de los autores antiguos desde el Crisóstomo y la universalidad de los modernos.

Dado que Mt no ha puesto en su narración sino dos mujeres, una de las cuales se ausenta enseguida realmente, el plural de 28, 5-8 es puramente literario o de categoría y *en cuatro* versos sale *por lo menos diez veces.*

Y no se diga que, aun ausente la Magdalena, como de hecho había otras mujeres con "la otra María", Mt puede usar el plural real y no el figurado.

Es verdad que estaban presentes Salomé, Juana y las demás con María de Santiago, pero *en la narración* de Mt no están y, por tanto no pueden hacer de sujeto. Los verbos y pronombres plurales en Mt se justifican nada más que por la bina de las dos Marías, que se mencionan en 28, 1. Una de ellas, la Magdalena falta en 28, 5-8. Luego, si Mt no ha querido recurrir al plural de categoría ha tenido que usar el singular. Como en virtud de la figura sinécdoque puede usar el plural, aunque esté ausente la Magdalena, debemos pensar que ha sido su mente usarla, para no achacarle errores históricos, que no puede tener, ni torpezas gramaticales, que no se prueban. Y una torpeza gramatical sería también explicar el plural de 28,5-8 por la presencia real de mujeres que él no nombra siquiera. ¿Por qué no las mencionó a continuación de la otra María, si iba a hablar en plural por ellas?

II PARTE

LA APARICION DE CRISTO RESUCITADO

La dificultad de esta segunda parte proviene de la armonización de Mt 28,9.10 con Jn 20,11-18. ¿Se refieren los dos Evangelistas a una misma aparición de Cristo? ¿Se refieren a aparición distinta? ¿Cómo hay que explicarlos, caso que se refieran a la misma aparición, pues Mt habla de aparición a las mujeres, Jn de aparición a la Magdalena? ¿Cómo y cuándo hay que colocar estas dos apariciones, si son distintas?

Lc no menciona la aparición de Cristo a las mujeres ni a la Magdalena; Mc habla en cambio de sola la aparición a María Magdalena. El problema, pues, de la concordia se concreta en Mt-Jn.

Como ocurre en todo poblema difícil, los autores se centran en campos diametralmente opuestos. Unos están por la distinción real de las dos apariciones y otros por la identificación. Y así tenemos dos tesis contrarias: tesis distincionista, tesis unionista.

La tesis unionista se caracteriza realmente por su unidad. Todos van a una en la explicación de Mt-Jn. Los dos Evangelistas se refieren a la misma aparición de Cristo a la Magdalena, que Mt narra de forma abreviada y general.

La tesis distincionista echa por caminos enteramente distintos y contrarios para llegar siempre a la misma conclusión: Cristo se apareció no sólo a María Magdalena, sino también a las demás mujeres.

Como se ve, las dos tesis convienen en un punto: María Magdalena vió a Cristo Resucitado en la mañana del domingo. Pero no convienen en si las otras mujeres lo vieron o no lo vieron. La tesis unionista lo niega, la tesis distincionista lo afirma.

A. TESIS DISTINCIONISTA

Esta tesis mantiene dos principios a) distinción real de la aparición que cuenta Jn y Mt b) y la aparición al grupo de las mujeres. Para salvar estos dos principios hay varios sistemas

que dividen a los diversos autores entre sí. Unos sostienen que *la Magdalena asistió a las dos apariciones,* otros que no asistió *nada más que a la aparición de Jn.* En la de Mt estuvo ausente. Estos dos sistemas se subdividen luego en otros dos, según que se ponga la aparición de Cristo a las mujeres *en la vuelta del primero* y único viaje al S. Sepulcro o *en la vuelta del segundo,* que se presupone.

Toda la dificultad de la tesis distincionista está en *situar* la aparición colectiva a las mujeres. La aparición de Cristo a la Magdalena queda intacta, tal y como la refiere Jn. Pero la aparición colectiva de Mt, vaga e imprecisa siempre, tienen que concretarla y ésta es la dificultad. Unos dicen: toma también parte en ella la Magdalena; otros, la Magdalena no toma parte. Otros: la aparición de Mt tiene lugar al volver de la primera visita al S. Sepulcro; otros: la aparición se verifica al volver de una segunda visita que hay que presuponer y que Mt ha callado.

Estos son los cuatro sistemas que hemos encontrado en los autores postridentinos, cuyas ventajas y dificultades vamos a examinar.

5. Cristo se aparece en la primera vuelta, presente la Magdalena

Esta sentencia, que es la que más sigue la letra de Mt, es la que tiene sin embargo menor número de partidarios. Nosotros la hemos encontrado en J. Sylveira [12] y en el P. Lino Murillo [13].

El P. Murillo la expone así:

1) Hubo con mayor probabilidad un solo grupo de mujeres.

2) Magdalena no ve ni oye los ángeles al principio.

3) Magdalena vuelve al S. Sepulcro, después de haber avisado a Pedro, y entonces tiene lugar la escena, como la cuenta Jn.

4) Entretanto las compañeras volvían a la Ciudad, pero "con lentitud por la dificultad que hemos dicho sentían en comunicar las nuevas a los apóstoles; de este modo dieron espacio a que las alcanzase Magdalena, teniendo lugar entonces la aparición que cuenta Mt" [14].

12. *Commentariorum in textum evangelicum,* V, lib. IX, cap. 2, Venetiis, 1728.
13. *El Cuarto Evangelio,* Barcelona, 1908.
14. p. 540.

Sustancialmente es la misma explicación de Sylveira: Las mujeres no hacen más que un viaje al S. Sepulcro y la Magdalena toma parte en la aparición de Mt. Sylveira se diferencia de Murillo en que pone la ida de Magdalena a Pedro, *después* que ha visto y oído al Angel de Mt.

A pesar del escaso número de partidarios que tiene este sistema, relativamente reciente también, nos gusta en dos cosas.

1.ª) Las mujeres en general no hacen más que un viaje al S. Sepulcro. Esto es lo que da el texto obvio de Mt-Mc-Lc.

2.ª) La aparición de Mt se refiere también a la Magdalena. Esto lo da el texto obvio del Evangelio.

El sistema en su conjunto lo rechazamos como hace aun la mayoría de los autores distincionistas, por las siguientes razones:

1.ª) *La demora* de las mujeres en el S. Sepulcro *es gratuita,* buscada expresamente para que la Magdalena tenga tiempo de ir a Pedro, volver al S. Sepulcro, ver los dos ángeles y al Jardinero y luego alcanzarlas. *Es* además *contraria* al texto sagrado de los tres Sinópticos. Desde el momento que se excluye la segunda visita de las mujeres al S. Sepulcro y se mantiene el principio de que Magdalena ve juntamente con ellas a Cristo, no queda más solución que alargar la estancia de las mujeres en el Jardín de Arimatea para que pueda unírseles la Magdalena y para salvar la afirmación expresa de Mc 16,9 donde nos asegura que Magdalena fué la primera que vió a Cristo.

Pero esta demora tropieza con las siguientes dificultades:

a) El Angel les encarga que vayan *cito* a avisar. La demora sería contra la orden del Angel.

b) Mt-Mc-Lc dicen expresamente que las mujeres cumplieron la orden y se fueron enseguida (Et exierunt *cito* de monumento... *currentes* nuntiare. Mt 28,8. "Exeuntes *fugerunt* de monumento, invaserat enim eas tremor. "Mc 16,8. "Et *regressae* a monumento *nunciaverunt* "Lc 24,9).

c) Las mujeres no tienen nada qué hacer por allí, una vez que saben que Jesús ha resucitado y han recibido la orden de comunicarlo a los discípulos. "*Quid quaeritis viventem cum mortuis?*" Lc 24,5.

d) Las mujeres tienen el precedente de la Magdalena, que, con menor noticia que comunicar, se fué corriendo. Ellas, que tienen la gran noticia, oída a los mismos ángeles ¿se quedarán

por allí? ¿Para qué? ¿Para esperar a la Magdalena? ¿Sabían que había de volver? ¿Por qué no darle la noticia cuanto antes en la misma ciudad? Lo más natural es que corrieran para explicar el por qué del sepulcro vacío.

El Cardenal Toledo, que en su sistema, como veremos después, necesita también de la demora de las mujeres en los alrededores del S. Sepulcro, insiste en el temor y pánico que se apoderó de ellas, tal que paralizó sus miembros y sentidos. Otros autores insisten en su dureza de juicio, en su incredulidad. Se quedaron por allí, porque no acababan de creer ni entender lo que los Angeles les habían dicho.

No hay motivo para tratar duramente a estas buenas mujeres y el Evangelio se opone más bien. Aparecen después ante los discípulos como apóstoles y mensajeras de la buena nueva, afrontando sus burlas y dicterios. Los de Emaús hablan de ellas como de visionarias y Lc 24,9, que no menciona más aparición que la de los ángeles, nos dice que "*nunciaverunt haec omnia illis*".

El temor hay que entenderlo. No fué tal que las hiciera perder el sentido o paralizara sus miembros. De hecho fueron a los discípulos. Se trata de un temor mezclado con gozo ("*cum timoret et gaudio magno*". Mt 28,8). Si leemos a Mt y Lc (24,5), pensamos en que el temor obedecía principalmente a la presencia de lo sobrenatural y misterioso. Unas mujeres que han ido en busca de un cadáver y se encuentran ante dos ángeles, llenos de majestad y poder, es natural que se sientan sobrecogidas y claven sus ojos en tierra, sin atreverse a mirarlos. Siempre estas apariciones, aun a los hombres, causaban temor y sobresalto. Pero esto debió ser al principio, como indica Lc. Después que hablaron los ángeles en nombre de Dios y de Cristo, que venía a pacificar, y recordaron las mismas palabras de Jesús y las exhortaron a tranquilizarse, debieron reponerse y llenarse más bien de alegría. Era natural. Buscaban a Jesús muerto y ahora oyen que vive. No olvidemos también que las comunicaciones de los ángeles buenos se caracterizan por poner paz, alegría, aliento y esfuerzo, como dice S. Ignacio. Y esto que ocurre en la vida mística de las almas, no hay por qué excluirlo del suceso histórico que nos ocupa.

San Marcos parece hablar de dos clases de temor: uno el

propio de la aparición, que notan Mt-Lc y otro, el de los enemigos de Jesús: "*Nemini quidquam dixerunt, timebant enim*". Este temor segundo, más que para detenerlas, era para empujarlas y hacerlas correr hacia los discípulos. El "*dixerunt*" (*eipon*) puede también traducirse por *dicebant*, con Patrizzi, aunque no es necesario. No decían o no dijeron nada durante el camino a los transeúntes y extraños. Cosa muy prudencial. Por Mt-Lc nos consta que a los suyos, a los discípulos, dijeron todo lo que habían visto y oído.

2.ª *dificultad*. En esta teoría la Magdalena ve a Cristo primero sola y luego de seguida juntamente con sus compañeras, llega juntamente con ellas a los discípulos y juntamente con ellas da la noticia de la Resurrección, lo cual no explica aquel "*vidi Dominum*", tan singular y acentuado de que habla Jn., como observa el Cardenal Toledo.

El Cuarto Evangelio tiene muy medidas todas sus expresiones y por eso llama la atención al Cardenal Toledo que, mientras en el primer mensaje habla en plural la Magdalena (et *nescimus* ubi posuerunt eum 20,2), en el segundo de la aparición de Cristo habla en singular (quia *vidi* Dominum et haec dixit *mihi* 20,18). En el griego original tiene todavía más fuerza, pues el Evangelista usa el estilo directo sólo para la primera sentencia y el indirecto para la segunda: *quia vidi* Dominum et haec *dixit illi* (gr.) Esto hace pensar que el "*vidi Dominum*" son palabras textuales de la Magdalena repetidas muchas veces por ella y conservadas muy frescas en la memoria anciana del Evangelista.

3.ª *dificultad*. En esta teoría no solamente llega a los discípulos junta la aparición de Cristo a la Magdalena y a las demás mujeres, sino también *la aparición de los ángeles*, lo cual no está de acuerdo con lo que dicen los discípulos de Emaús. Cuando ellos salieron de Jerusalén, se conocía ya en el grupo de los discípulos la aparición de los ángeles y no se conocía en cambio la aparición de Cristo. "*Sed et mulieres quaedam ex nostris terruerunt nos, quae ante lucem fuerunt ad monumentum, et, non invento corpore eius, venerunt dicentes se etiam visionem angelorum vidisse, qui dicunt eum vivere...*" Lc 24,22s.

A los de Emaús les habían llegado dos mensajes: a) sepulcro vacío, b) aparición de los ángeles. El mensaje del sepulcro

vacío lo llevó primero Magdalena, lo confirmaron después las compañeras, que añadieron la aparición de los ángeles. Esto lo sabían los de Emaús, pero ignoraban que Cristo se hubiera aparecido.

En el sistema, que ahora examinamos, si las mujeres se detienen hasta que vuelve y se une a ellas la Magdalena, la aparición de los ángeles y la de Cristo llegan al mismo tiempo a los discípulos. Los de Emaús, que conocen la aparición de los ángeles, tienen que conocer la de Cristo. Sin embargo no la conocen, porque ni la mencionan ni se explica tan fácilmente que se marcharan malhumorados, si hubieran oído que El mismo se había aparecido. Cuando a continuación refieren el resultado de la visita de Pedro y Juan, dicen que todo fué como las mujeres habían contado, "*ipsum* autem non invenerunt". Si hubieran oído hablar de la aparición del Resucitado, este era el momento de haber añadido, que algunas también lo habían visto a El. (Lc 24,24).

Por este paso de Lc parece seguro que la noticia de los ángeles llegó a los discípulos primero que la aparición del mismo Cristo. Así lo reconoce la generalidad de los autores aun distincionistas, que por eso ponen una segunda visita de las mujeres al S. Sepulcro. En esta segunda vuelta, se habrían ido ya los de Emaús.

6. Cristo se aparece en la primera vuelta, ausente la Magdalena

Esta sentencia conviene con la anterior en que no pone más que una visita de las piadosas mujeres al S. Sepulcro, pero se diferencia sustancialmente de ella *al excluir* a María Magdalena de la aparición colectiva. María Magdalena vive y obra al margen de las demás mujeres desde que se separa de ellas al llegar al S. Sepulcro y va a Pedro. Ya no se junta más con ellas. Vuelve al S. Sepulcro, ve los dos ángeles, ve al Jardinero y se vuelve por separado a los discípulos. Las compañeras por su parte, ida la Magdalena, ven y oyen a los ángeles primero y luego camino de la Ciudad ven también a Cristo Resucitado. Esta es en síntesis la teoría que ahora vamos a examinar. Su más autorizado representante es el CARDENAL TOLEDO. He aquí sus principales puntos de vista.

1) Todas las mujeres van juntas al S. Sepulcro por la mañana, muy temprano. En esto han trabajado muchos autores antiguos y modernos. "Nec adhuc quidquam omni ex parte certum habemus" [15].

2) Magdalena va sola a Pedro, apenas ve quitada la piedra, "alia re non expectata".

3) Mientras Magdalena está ausente, tiene lugar la aparición del Angel, que narran Mt-Mc.

4) Mientras las mujeres salen del S. Sepulcro y se separan de él, llegan con Magdalena los dos discípulos. Las mujeres no les dicen nada, como dice Mc. Pero se quedan por allí, "ceteris feminis manentibus, sed longe a monumento, adhuc consternatis et trementibus" [16].

5) Magdalena se acerca al S. Sepulcro, después que se han ido Pedro y Juan, y ve a los dos Angeles y al Jardinero.

6) Terminado el diálogo con Jesús "revertitur iterum *sola* ad discipulos".

7) Durante la segunda vuelta de Magdalena (dum autem ipsa revertitur)" tiene lugar la aparición de los dos ángeles que cuenta Lc, ante el grupo general de las mujeres que siguen asustadas.

8) Esta segunda aparición angélica las reanima, dejan el S. Sepulcro, como dice Mt, entre temor y gozo y van corriendo a los discípulos.

9) "Dum autem eunt, in via apparuit eis Dominus", como dice Mt.

10) Magdalena ha llegado entretanto a los discípulos y les comunica que ha visto al Señor. Después. "Succedunt mulieres annuntiantes idem" [17].

Las ventajas que tiene este sistema son varias.

a) Explica perfectamente a S. Juan.

b) No pone más que una visita de las mujeres al S. Sepulcro, como parece indicar Mt-Mc-Lc.

c) Salva el número plural de las videntes, como está en Mt.

d) Explica cómo la Magdalena fué la primera que vió a

15. p. 494.
16. p. 495.
17. p. 495.

Cristo, como dice Mc y su mensaje singular a los discípulos. "Ego vidi Dominum".

De todos los autores postridentinos Toledo es el que más a fondo ha estudiado el problema de la armonización y el que más luz y finas observaciones ha aportado. Su sistema ha tenido mucha aceptación entre los autores siguientes.

Bernardino Piconio en el siglo XVIII sigue literalmente todo el sistema de Toledo, sin introducir nada nuevo [18].

Como Piconio lo adoptaron también Lamy [19], Calmet [20], Erhard T. * [21], Rosenmueller G. * [22], Fouard C. [23], Didon [24], Rosadini S. [25], Ruffenach F. [26].

La explicación de Toledo es la que adopta también Fillion (*Vida de J. C.*, París, 1922), Schuster-Holzammer-Schaeffer en su *Historia Bíblica* (1925. Tradc. castellana, Barcelona, 1935), Lepicier (*Diatessaron*, 1927) y A. Durand [27].

A fines del siglo XIX Le Camus y luego otros exégetas posteriores, reteniendo los dos puntos fundamentales de Toledo —única visita de las mujeres y ausencia de la Magdalena— retrasan la aparición de Cristo a las mujeres hasta la tarde.

Le Camus observa que Mt no dice que la aparición tuviera lugar en el camino [28].

Corluy J.. pone la aparición en el camino a Betania, donde

18. *In Jn* 20, 1, edic. Vives, Parisiis, 1872, vol. III, p. 134.
19. *Commentarius in harmoniam*, libr. V, cap. XLI, Venetiis, 1735.
20. *Commentarius in omnes libros V. et N. T.*, vol. VII, Lucae, 1736, *In Mt* 28, 9; *In Jn* 20, 2.
21. *Isagoge et commentarius in universa Biblia Sacra*, Augustae Vindel. 1736, *In Mt* 28, 9.
22. *Scholia in N. T.*, Norimvergae, 1815, *In Mt* 28, 8.
23. *La Vie de N. S. J. C.*, Paris 1923 (1.ª edic. 1880).
24. *Vie de N. S. J. C.*, vol. II, Paris 1891.
25. *Institutiones introductoriae in libr. N. T.*, I. *In Evangelia*, Romae, 1938. Al final en la Synopsis Evangeliorum. Distraidamente, sin duda, ha puesto antes que la de Jn., la aparición de Mt 28, 9. 10.
26. *Christus redivivus mulieribus apparet*; Verbum Domini 1 (1921) 98-100. Examina las diversas sentencias y, sin nombrar a Toledo, sigue sustancialmente la suya.
27. *Evangile selon St. Matthieu* (Verbum Salutis I), París, 1928. Observa cómo cada Evangelista ha impreso en la narración su estilo propio, que puede desorientar fácilmente al lector no prevenido. No pone sino una visita de las mujeres y admite la aparición de Cristo al grupo, ausente la Magdalena, que es lo sustancial del sistema de Toledo.
Durand se diferencia, sin embargo de Toledo en que hace salir a las mujeres del Huerto apenas han visto y oído al Angel, lo cual es más conforme con el texto de los Sinópticos, pero no explica cómo se apareció Cristo primero a la Magdalena.
28. *La Vie de N. S. J. C.*, III, Paris, 1883.

se dirigen las mujeres, después de haber comunicado a los discípulos el mensaje del Angel [29].

Ogara F., observa: "Cuándo fué esta aparición que Mt 28,9 refiere, nadie lo sabe; sabemos que fué después de la aparición a la Magdalena y por lo tanto bastante tarde" [30].

M. Lepin dice qpe las mujeres ven a Cristo después de haber comunicado a los discípulos el mensaje del Angel [31].

Knabenbauer-Merk dicen: "Non puto statim post primum hunc a sepulcro discessum evenisse". Y luego dan la razón: Los discípulos de Emaús, que salen después del medio día, no conocen más que la aparición de los ángeles. Luego las mujeres llevaron primero el mensaje de los ángeles y después el de Cristo. "Cum S. Mt. breviter quaedam argumenta resurrectionis proponat, nullo modo censeri potest velle dicere ea quae narrat nullo temporis intervallo inter se esse subsecuta" [32].

Este retraso, que introducen los autores modernos, en la aparición de Cristo a las piadosas mujeres, tiende a eliminar dos dificultades que hay en el sistema del Cardenal Toledo:

1.ª) La demora de las mujeres en el Huerto, que mira a hacer tiempo, para que Cristo se aparezca primero a la Magdalena, es contraria al texto de los Sinópticos, como vimos antes, y carece de fundamento, pues no se ve qué pueden hacer por allí, una vez que han oído del Angel que Jesús ha resucitado y no está entre los muertos.

2.ª) En el sistema de Toledo el mensaje del Angel y de Cristo llega simultáneo a los discípulos, lo cual es contrario a Lc 24,22.23, como vimos también antes.

Si la aparición al grupo se retrasa hasta la tarde, se descartan ciertamente estas dos dificultades, pero se tropieza con otra, que debió mover al Cardenal.

a) Mt supone claramente que las mujeres, cuando ven a Cristo, están fuera del grupo de los discípulos. Por eso les dice Jesús: "*Ite, nuntiate*". ¿Dónde estaban?

b) Mt relaciona la aparición con la visita al S. Sepulcro, con la aparición del Angel, con la entrada en la ciudad de los

29. *Commentarius in Ev.* sec. Jn, Gandavi. 1889, p. 524.
30. *Vida de N. S. J. C.*, Friburgo de Br., 1908, p. 238, not. 1.
31. *La Valeur du Quatrième Evangile*, I, Paris, 1910, p. 603, not. 3.
32. *Commentarius in Ev. sec. Mt.* Paris, 1922, II, p. 562/3.

guardas. Los 15 primeros versos del cap. XXVIII están íntimamente ligados entre sí. La salida temprana de las mujeres se une con el hecho mismo de la Resurrección y con el terremoto, que no sucedió mucho antes de que se pusieran en marcha las dos Marías. Luego sigue la aparición del Angel y la de Cristo.

Mt 28,11 ilumina la situación de la aparición. "*Estando todavía ellas en camino*" (gr. La Vg. es más imprecisa: quae cum abiissent). ¿Qué camino es este? Es el camino hacia los discípulos de que se habla en el verso inmediato anterior 28,10, la ida que les ha ordenado el Angel para comunicar la nueva de la Resurrección.

La misma aparición de Cristo (*et ecce Iesus apparuit illis*) está ligada a lo que precede, si no por el *ecce* que puede indicar admiración y toque de atención, sí por el *Kay, et* copulativo.

Creemos, pues, que Mt ha enmarcado la aparición de Cristo a las mujeres *en la mañana y en el viaje al S. Sepulcro,* y por tanto, que no se puede sacar de este marco evangélico. Desde luego todos los autores, hasta fines del siglo XIX, la ponen en este marco.

3.°) La dificultad más seria que para nosotros tiene el sistema de Toledo, aun con la modificación moderna de retrasar hasta la tarde la aparición, es la ausencia de la Magdalena. Algunos modernos callan enteramente sobre el particular; otros dicen expresamente que Magdalena no tomó parte en esta aparición colectiva. "Magdalenam cum eis fuisse parum est probabile" [33].

Si la Magdalena no asiste a la aparición de Cristo que historia San Mateo, sino exclusivamente a la que cuenta S. Juan, el texto de Mt queda lógica y literariamente destrozado. Nos pone al principio de su narración a María Magdalena, en primer término y con su nombre propio, y luego en segundo término y nombrada vagamente, la otra María. Parece natural que lo que se va a narrar le ha de afectar a María Magdalena sobre todo. Sin embargo, en el sistema de Toledo no se le aplica a ella ni la aparición y mensaje del Angel, porque se ha marchado antes, ni la aparición de Cristo, porque ellas actúa al margen de las compañeras. Esta dificultad nos parece decisiva con-

33. Corluy, p. 525.

tra todos los que excluyen a la Magdalena de la aparición que cuenta S. Mateo. Mt cuenta algo de ella y, si no cuenta la visión de los ángeles, como parece cierto, no puede menos de referirse a la aparición de Cristo.

Patrizzi soslaya esta dificultad refiriendo 28,1 a lo que precede y no a lo que sigue. Según él, la visita de las dos Marías, que menciona Mt 28,1, tiene lugar la tarde anterior, terminado el sábado legal y no la mañana del domingo. Aquella tarde van nada más que para ver (videre sepulcrum).

Las mujeres vuelven la mañana del domingo, pero Magdalena no va en el grupo Mt-Mc, sino en el grupo Lc-Jn. Como Mt no habla de la visita matinal de Magdalena, la aparición de Cristo (28,9.10) tampoco le afecta, como ni el mensaje del Angel (28,5-8).

Según Patrizzi, las mujeres salen en dos grupos el domingo. Va en el primero (Lc-Jn) María Magdalena. Ella llega antes que las demás al S. Sepulcro; apenas ve la piedra removida, corre a los discípulos. Mientras tanto llegan sus otras compañeras, que han ido más despacio; ven los dos ángeles (Lc 24,4-8); corren rápidas a los discípulos y logran que Pedro y Juan vayan al S. Sepulcro. La Magdalena los sigue y, cuando ellos se vuelven pensativos, se acerca al S. Sepulcro y tiene lugar la escena que cuenta Jn 20,11-18.

Ahora entra en escena el grupo de mujeres Mt-Mc que, no se especifican, puesto que las que ellos nombran han actuado en la tarde del sábado, vienen al S. Sepulcro, ven un ángel, y luego de vuelta a los discípulos, ven a Cristo (Mt 28,5-10; Mc 16,5-7).

Todo el secreto de este sistema original y complicado consiste en referir Mt 28,1 y Mc 16,1 a la tarde del sábado y no a la mañana del domingo.

Recientemente ha resucitado esta teoría J. A. Carballo, en la Argentina [34], pretendiendo demostrar que Mt 28,1 "no ocupa el lugar que le corresponde. Su lugar conveniente sería... el fin del capítulo anterior, esto es, debería ser el v. 67 del cap. 27 y no el verso 1 del cap. 28".

El Sr. Carballo prueba primero que Mt 28,1 no se refiere a

34. *Vespere autem sabbati* (*Mt 28*, 1). *Un estudio exegético*; Revista Bíblica 8 (1946) 17-21.

lo que sigue. Excluye a la Magdalena de la aparición del Angel, como la excluyen todos los autores modernos y el Cardenal Toledo, pero no excluye a la otra María. Tampoco prueba que Mt, al nombrar a las dos Marías, excluya a las demás mujeres. Por Mc y Lc sabemos que fueron más mujeres. Basta, sin embargo, que la otra María tomara parte en la aparición del Angel para que el v. 1 se refiera ya a lo que sigue.

Trata de probar también que María Magdalena no pudo tomar parte en la aparición de Cristo que cuenta Mt, porque esta aparición es irreductible a la que cuenta Jn. Aun concediendo esto, no se sigue la tesis del Sr. Carballo, porque Magdalena pudo ver dos veces a Cristo, como sostienen tantos autores.

En la segunda parte del artículo se quiere demostrar que Mt 28,1 tiene relación con lo que precede. La razón principal es que *vespere* sabbati no puede referirse a la mañana del domingo, sino a la tarde del sábado. El Sr. Juan STRAUBINGER ha traducido muy bien la frase: "*Transcurrido* el sábado, el alba del primer día de la semana, María Magdalena" [35]...Esta es la verdadera traducción. El *opse* griego puede traducirse por *vespere* (Vg.) o por *post*. Y en este lugar no cabe más que la segunda traducción, como prueba el segundo hemistiquio y los lugares paralelos de los otros Evangelistas.

El *lucescit* de suyo no se aplica sino al lucir del sol. Si Lc 23,54 lo aplica al salir de las estrellas, es por la circunstancia particular de tratarse de un sábado, cuyo comienzo se señalaba con el alumbrado de luces y antorchas especiales.

Con razón CEULEMANS [36] dice: "His verbis no designatur vespera sabbati, ut quidam explicant, sed mane diei dominicae". Y da tres razones muy buenas.

1.ª) Mt indica claramente que trata de la ida en que tuvo lugar la aparición del Angel (28,1 comparado en 28,5).

"Atqui id contigit mane diei dominicae".

2.ª) Si las mujeres hubieran visitado el S. Sepulcro el sábado por la tarde, se hubieran enterado de que había guardia y de que el sepulcro estaba sellado. "Atqui etiam mane diei dominicae utrumque ignorabant".

3.ª) "Textus Mt est paralellus cum Mc 16,2; Lc 24,1; Jn

35. *Los Santos Evangelios*, Florida (Buenos Aires) 1944.
36. *In Mt.* 28, 1, p. 475).

20,1, qui omnes narrant mulieres mane ad sepulcrum venisse".

Esta teoría, pues, es insostenible y, por tanto, San Mateo habla expresamente de la visita dominical que hace María Magdalena al S. Sepulcro y, al hacerla protagonista de su narración, tiene que aplicársele algo de lo que en ella se cuenta. Creemos cierto que Magdalena tomó parte en la aparición de Cristo que narra San Mateo.

7. Cristo se aparece en la segunda vuelta, presente la Magdalena

La diferencia de este sistema, con respecto a los otros dos anteriores también distincionistas, está en que pone *una segunda visita* al S. Sepulcro en el grupo general de las mujeres. Todos estos autores, que son muchos, reconocen que no se puede retrasar arbitrariamente la estancia de las mujeres en el Huerto, sin contradecir al texto mismo de los Sinópticos, sin dificultar la afirmación de Mc, cuando dice que la Magdalena fué la primera que vió a Cristo y sin explicar cómo los de Emaús no conocen nada más que la visión de los ángeles. Para ello sostienen que las mujeres van a los discípulos apenas han visto y oído al Angel. Mas, como la aparición de Cristo está encuadrada por Mt en torno a la visita al S. Sepulcro, las hacen volver allá de nuevo después de la Magdalena. Así se explica muy bien el cumplimiento de la orden del Angel, que la aparición de Mt tenga lugar después de la de Jn y que los de Emaús se hayan podido marchar conociendo la visión de los ángeles, pero ignorando la de Cristo. Ellos salen del Cenáculo durante esta segunda visita de las mujeres al S. Sepulcro.

El sistema se puede encerrar en los siguiestes puntos.

1) Magdalena viene con las demás mujeres al S. Sepulcro.
2) Se va a Pedro, apenas ve la piedra removida.
3) Entretanto tiene lugar la aparición del Angel a las demás, que corren enseguida también a los discípulos.
4) Vienen Pedro, Juan y detrás la Magdalena.
5) Se marchan Pedro y Juan, y la Magdalena ve dos ángeles y a Cristo.
6) Llegan las otras mujeres y reunidas con la Magdalena, al volverse nuevamente a los discípulos, ven todas juntas a Jesús,

Esta es la forma última de este sistema, tomada de CEULEMANS F. C. [37], el único autor moderno que admite la doble visita de las mujeres y la doble visión de la Magdalena.

En los autores antiguos, se dan las dos notas características del sistema, pero hay otras modalidades.

Así por ejemplo prevalecen en este sistema el grupo de los autores ya refutados que suponen que la Magdalena vió al Angel y oyó su mensaje antes de ir a Pedro. A él pertenecen SALMERÓN [38], BARRADAS [39], M. SA [40], A LAPIDE [41], GORDONO [42], MENOCCHIO [43] y SYLVEIRA [44].

El representante más caracterizado de esta forma es *Salmerón*. Sus puntos de vista son estos:

1) Magdalena llega al S. Sepulcro con todas. Ve con todas el Angel y se va con todas a los discípulos.

2) Todas vuelven al S. Sepulcro por amor y deseo de ver al Resucitado. La Magdalena llega primero como más ansiosa y ve los dos ángeles y a Cristo, después que se han ido Pedro y Juan.

3) Cuando la Magdalena sale del Jardín para volverse a la Ciudad, se encuentra con las otras mujeres. Les da la noticia de la aparición de Jesús y entonces lo vuelve a ver con todas (Trat. XIII).

RIBERA F. [45], adopta otra forma, que seguirá también NATALI A. [46].

Los puntos de vista de *Ribera* son éstos:

1) Todas juntas vienen al S. Sepulcro y todas juntas se

---

37. *Commentarius in Evang. sec. Mt*, Mechliniae, 1928, p. 480.
38. *Commentarii in evangelicam historiam*, XI, trat. 10, Coloniae Agrip. 1613. (1.ª edic. Matriti 1597-1602).
39. *Commentaria in Concordiam et historiam quatuor evangelistarum*, IV, Lib. VIII, cap. IX, Moguntiae 1609 (1.ª edic. 1599).
40. *Scholia in quatuor Evangelia*, Lugduni 1602.
41. *In Mt* 28, 8, Edit. taurinensis 4.ª, 1935, vol. II.
42. *Novum Testamentum latine et graece cum commentariis*, Parisiis, 1632, *In Mt* 28, 9.
43. *Commentarii totius S. Scripturae*, Venetiis 1743. *In Jn* 20 y Mt 28. Es bastante impreciso este autor. Solamente es claro en afirmar que todas las mujeres van juntas a los discípulos para anunciar el mensaje del ángel y en sostener que vuelven de nuevo al S. Sepulcro. No concreta si la Magdalena asiste a la aparición colectiva de Cristo.
44. *Commentariorum in textum evancelicum*, V. lib. IX. cap. 2, Venetiis, 1728.
45. *In Sanctum Jesu Christi Evangelium sec. Jn.* Lugduni 1623.
46. *Expositio S. Evangelii J. Ch.*, Venetiis 1732, In Jn 20.

van a los discípulos con la noticia del sepulcro vacío, sin haber visto todavía los ángeles.

2) Todas vuelven con Pedro y Juan al S. Sepulcro. María se queda con ellas y entonces ven al Angel de que hablan Mt-Mc.

3) A las exhortaciones del Angel, entran en la cámara y ven los dos ángeles de que hablan Lc-Jn.

4) Salen del S. Sepulcro. El grupo general se retira. La Magdalena sigue allí y ve a Jesús en forma de Jardinero.

5) Al incorporarse a las demás, Jesús se le vuelve a aparecer con todas.

Ribera se ha inspirado claramente en S. Agustín [47] en el primer punto, que es lo más característico de su explicación. Si las mujeres van a los discípulos sin haber visto todavía los ángeles, se explica la vuelta al S. Sepulcro y la actitud ansiosa de la Magdalena, como la describe Jn.

Ribera justifica muy bien su combinación. Todos los Evangelistas son fragmentarios, pero narran como si todo lo que dicen fuera seguido. "Ut nihil relinquere videatur, quasi nihil interpositum sit inter ea quae narrant". "Non igitur turbet nos cum aliquis Evangelista narrat aliquid quasi continuo factum, post id quod narratum est, quia saepe inter haec duo facta sunt alia quae alii narrant, sed quia ipse narraturus non erat, perinde contexuit historiam, ac si illa facta non fuissent" [48].

Gagnejo J. [49], admite también la doble visita de las mujeres y la doble visión de la Magdalena. Tiene sus modalidades. Reconoce que la Magdalena no asistió a la aparición y mensaje del Angel y la hace ir tres veces al S. Sepulcro. a) sola, cuando ve la piedra quitada y el sepulcro vacío. b) con Pedro y Juan. c) con todas las mujeres. Estas habían venido a dar cuenta de la visión del Angel y no estaban en plan de volver al S. Sepulcro, pero, cuando la Magdalena llegó diciendo que había visto a Jesús, se animaron a marchar de nuevo para verlo.

A pesar de las diversas formas que reviste este sistema, no lo creemos aceptable en ninguna de ellas.

1.°) Si las mujeres ven el Angel en su primera visita y oyen que Jesús ha resucitado, es inexplicable que vuelvan al S. Se-

47. *De Consensu Evang.* Lib. III, cap. 24, (ML 34, 1201s).
48. p. 496.
49. *In Sacrosancta J. Ch. Evangelia*, Parisiis, 1631, *In Jn* 20.

pulcro. Dado que esta segunda visita del grupo no está en el Evangelio y no se explica psicológicamente desde el momento en que les consta que Jesús no está entre los muertos, sino entre los vivos, no hay motivo para hacerlas ir de nuevo al S. Sepulcro. Rechazamos, pues, *la segunda* visita de las mujeres, porque los tres Sinópticos no hablan más que de *una* primera. Si en la Magdalena ponemos dos es porque lo dice Jn y además se explica psicológicamente, pues ella se había venido sin ver ni oir al Angel.

2.°) Si con Ribera, cuya combinación es tal vez la más armónica, suponemos que las mujeres no ven ni oyen al Angel en la primera visita, se explica psicológicamente que vuelvan todas, pero no se explica la actitud de la Magdalena, sus ansias, sus lágrimas en la narración de Jn, ya que antes, al principio de la segunda visita, ha visto y oído juntamente con sus compañeras el Angel de Mt-Mc. Una vez que oyen todas que Jesús ha resucitado y que deben ir a dar la noticia a los discípulos, no se ve por qué siguen en el Huerto ni la Magdalena ni las demás. Y Ribera las entretiene a todas después del mensaje del Angel para que Magdalena vea primero sola a Cristo y luego en compañía de las demás.

Esta forma de Ribera presenta una segunda dificultad. A los discípulos llegan juntas las dos noticias: visión de los ángeles y visión doble de Cristo; los de Emaús, sin embargo, nos dan a entender que estas dos noticias no llegaron simultáneas.

3.°) Finalmente, todas las formas de este sistema, tropiezan con aquella dificultad general que señala Toledo: *el singular* con que Magdalena da la noticia de la aparición de Cristo. "*Ego vidi Dominum*". En este sistema todas las mujeres llegan al Cenáculo al mismo tiempo y todas han visto a Cristo, aunque Magdalena lo haya visto dos veces. Si el mensaje del sepulcro vacío lo dió en plural, en nombre de todas que habían sido testigos, también ahora hubiera debido hablar en plural y su testimonio hubiera revestido más fuerza, porque en el grupo no cabía la halucinación, que podía darse en una sola.

La ventaja fundamental de este sistema consiste en que salva la letra material del texto de S. Mateo mejor que ningún otro, pues la Magdalena, que figura en cabeza de la narración, ve y oye el Angel; ve y oye a Cristo. Su dificultad está en que no explica bien a San Juan e introduce una segunda visita colec-

tiva que no está en ningún evangelio. apartándose así de la letra del mismo Mt.

8. Cristo se aparece en la segunda vuelta, ausente la Magdalena

Esta sentencia es muy reciente. No aparece hasta principios de este siglo con *Van Steenkiste* (1903), entre los autores que nosotros hemos consultado. Tiene una nota común con el sistema anterior: la segunda visita de las mujeres al S. Sepulcro. Otra nota propia: la ausencia de la Magdalena.

J. A. Van STEENKISTE [50], la propone así:

1) Todas las mujeres (Mt-Mc-Lc-Jn) van juntas al S. Sepulcro. Si sólo se lee a Mt se cree que había nada más que dos mujeres y que ven juntas a Jesús en la vuelta a la Ciudad. Pero comparando Mt con los demás se ve que hubo más de cuatro mujeres y que Jesús no se mostró al volver la primera vez, sino en la segunda vuelta y que Magdalena estuvo ausente.

2) Magdalena no vió los ángeles de que hablan Mt-Mc-Lc, o porque no se asomó dentro, o porque, como supone Lc, no se hicieron visibles al principio (Longe probabilior).

3) Magdalena se marchó enseguida para avisar. Entretanto sus compañeras entran en el S. Sepulcro y ven los ángeles.

4) Salen enseguida para cumplir el encargo de los ángeles por un camino distinto del que traen los dos discípulos y la Magdalena.

5) Aparición de Cristo a la Magdalena (Mc-Jn).

6) Las mujeres vuelven nuevamente al S. Sepulcro "para ver si hay algo nuevo".

7) De vuelta a la Ciudad ven a Cristo, ausente la Magdalena. (Quaest. 962).

Esta es la teoría que sigue CRISTIANI en la vida de J. C. publicada con motivo del centenario de la Redención y recientemente traducida al castellano [51]. Cristo se hace visible a las mujeres, cuando están todavía en el huerto.

D. BUZY [52], cree que la historia de la Magdalena se desarrolla al margen de sus compañeras desde el momento que ve el

50. *Sanctum J. Ch. Evangelium sec. Mt.*, Brugis, 1903 (4.ª edic.) Vol. II.
51. Bilbao, 1944.
52. *Evangile selon St. Mt.* (La Sainte Bible, IX), Paris, 1935.

sepulcro vacío. La aparición de Jesús a las demás mujeres tiene lugar al volver la segunda vez a la Ciudad.

Mateo, dice Buzy, nos haría pensar a) que la Magdalena estaba con sus compañeras, cuando vió a Jesús. En realidad hacía tiempo que las había dejado. b) Que la aparición colectiva tuvo lugar después de la primera visita. En realidad fué después de la segunda [53].

El P. J. Prado [54], deja la sentencia clara del P. H. Simón [55] y adopta esta otra, que ahora estudiamos. Hace volver a las mujeres al S. Sepulcro, después que han comunicado el mensaje de la Resurrección a los discípulos, "studio rem melius explorandi abs dubio sepulcri loca repetierunt. In secundo mulierum reditu Christus se eis ostendit" [56].

El P. Prado no dice claramente si tomó parte la Magdalena o no en esta aparición colectiva. El contexto nos inclina a creer que la excluye, porque en el n.° 539 habla de las mujeres que han visto los ángeles de Mt-Mc-Lc, entre las cuales no estuvo Magdalena. No sabemos si no ha tratado la cuestión para declinarla, por olvido o porque la ha dado por supuesta.

Esta sentencia moderna con sus dos notas esenciales: segunda vuelta de las mujeres al S. Sepulcro y aparición de Cristo a todas, ausente la Magdalena, nos parece la menos probable de todas, porque reúne todos los inconvenientes de las anteriores.

La segunda vuelta de las mujeres, a juicio de Toledo, es enteramente gratuita e imaginaria [57].

Es más, contraria a lo que les han dicho los ángeles, de que no debían buscar al muerto entre los vivos. Desde que las mujeres saben que Jesús ha resucitado, huelga toda visita al S. Sepulcro en aquella mañana de tan gratas comunicaciones y mútuos cambios entre los discípulos.

La ausencia de la Magdalena en la aparición que cuenta Mt es absolutamente inadmisible, como hemos indicado antes, si no queremos desvalorizar o vaciar de todo contenido la perícopa. En esta sentencia Magdalena no asiste a la aparición del Angel,

53. p. 384.
54. *Praelectionum Biblicarum Compendium. N. T.* Matriti, 1942.
55. *Praelectiones Biblicae. N. T.*, vol. I, Matriti, 1920, p. 536; schol. n. 462.
56. n. 539.
57. "Quod sine ulla auctoritate diceretur aut potius fingeretur". Col. 497, *In Jn.* 20 Annot. II.

tampoco asiste a la aparición de Cristo. De las dos mujeres que menciona Mt la principal, Magdalena que va en cabeza, no toma parte en ninguno de los dos hechos. Solamente "la otra María", que va en segundo término, interviene en escena. S. Mateo sería muy mal escritor. Como el centro de la narración es la Resurrección y la aparición del Resucitado, creemos que aquí no puede faltar la protagonista, aunque falte a la aparición del Angel.

B. TESIS UNIONISTA

Los autores hasta ahora examinados buscan la armonización de las diversas narraciones evangélicas a base de la distinción real entre la aparición que cuenta San Juan y la otra que hay en San Mateo. Es lo que primero se ocurre leyendo los textos. Mas las dificultades para la concordia son tantas y las soluciones tan poco satisfactorias, como dice expresamente el Cardenal Toledo [58], y como se ha podido ver en el examen que hemos hecho de los diversos sistemas distincionistas, otros autores, ya desde la época patrística, han echado por el camino de la identificación real de las dos apariciones para llegar al mismo fin: la defensa y concordia de los Evangelios. Si distinguiendo las dos apariciones de Mt-Jn, no se logra satisfactoriamente la concordia, ¿se podrá lograr identificándolas? ¿Hay razones poderosas para identificarlas?

Los mismos autores distincionistas dan pie a esta nueva búsqueda de la concordia evangélica, que pudiera parecer separarse más del texto material de Mt, pues todos ellos, en los diversos sistemas excogitados, hacen una verdadera disección de la perícopa, un como empedrado con múltiples rellenos de suposiciones e hipótesis añadidas, con más o menos fundamento. El texto de Mt 28,1.5-10 es tan esquemático, que no hay otra solución para armonizarlo con Jn sobre todo, que irlo abriendo y meter en él diversos rellenos.

Así hay que completar la bina de las dos Marías, pues fueron más mujeres; luego hay que deshacerla, pues la Magdalena

58. In qua (concordia) multa antiquorum et recentiorum laborarunt ingenia: nec adhuc quidquam omni ex parte certum habemus... Ea quae mihi certiora et probabiliora visa sunt, ex variis proponam..." *In Jn* XX, annot. III, col. 494. "Haec sunt, quae ad concordiam... probabilissima visa sunt". Ib. col. 498.

se marchó enseguida a Pedro sin que asistiera a la visión del Angel. Para dar tiempo a que vuelva la Magdalena y vea la primera de todas (Mc) a Cristo hay que entretener a las mujeres en el Huerto (Toledo) o llevarlas enseguida a la Ciudad, haciéndolas volver nuevamente. El mensaje del Angel y el de Cristo no puede llegar simultáneo a los discípulos, como consta por los de Emaús. Y así hay que separar estas apariciones, tan ligadas en el texto de Mt.

Este trabajo de disección que hacen del texto los autores distincionistas es, a nuestro juicio, mayor, que el de los autores unionistas, como vamos a ver y explica también la libertad que ellos se toman en interpretar a San Mateo.

La evolución más reciente del sistema distincionista y que se acerca más a la tesis de la identificación, es la de aquéllos que difieren la aparición de Mt a las mujeres hasta la tarde del domingo en un viaje desconocido o en el camino a Betania. Ya no cabe separarse más de la letra de Mt, dentro del campo católico. Y en esta explicación entran *Le Camus, Corluy, Ogara, Lepin, Knabenbauer-Merk* y *Durand.*

Con esta insatisfacción de los mismos autores distincionistas y su libertad en cortar y rellenar el texto de Mt, se ha ido preparando el crecimiento y desarrollo que hoy tiene la tesis unionista, antigua ciertamente, pues llega hasta S. Cirilo de Alejandría en su forma primera, pero siempre débil hasta fines del siglo XIX y sobre todo, hasta el XX.

9. Identificación con pluralidad de videntes (Maldonado)

De los autores postridentinos Maldonado es el primero que propuso identificar las dos apariciones de Cristo, aunque la forma como lo hizo él ha tenido muy escasa aceptación.

1) Todas las mujeres van juntas por la mañana, al rayar el alba.

2) Todas juntas ven los ángeles, antes de ir a los discípulos, incluso la misma Magdalena. Aunque Jn parece decir lo contrario, "tam perspicue mihi alii Evangelistae contrarium dicere videntur, ut ex illis Ioannem explicandum putem. Nam, si non sententiae perspicuitate, certe numero vincant, aequum est" [59].

59. *In Mt* 28, 3, Moguntiae 1853, I, p. 501, a.

3) Los Cuatro Evangelistas se refieren a la misma aparición de los ángeles. Lc-Jn hablan de dos, porque de hecho hubo dos. Mt-Mc, de uno, porque uno fué el que habló.

4) Al volverse las mujeres a los discípulos para dar el mensaje de la Resurrección, tiene lugar la aparición de Cristo. Mt-Jn, *la única* que hubo y en la que tomaron parte *todas* las mujeres. El *conversa* de Jn 20,14 se refiere al volverse a la Ciudad con todas.

5) Jn cuenta primero la venida de Pedro al S. Sepulcro por anticipación literaria, pues de hecho tuvo lugar después que las mujeres llegaron a los discípulos con la noticia de la visión del Angel y de Cristo.

Esta teoría de Maldonado en su conjunto es desafortunada, pero da la clave reveladora para la concordia de los Evangelistas como observa justamente el P. Prat [60].

El fallo fundamental de Maldonado ha sido subordinar el texto amplio y claro de Jn al reducido y oscuro de Mt. Todas las dificultades que se le pueden objetar provienen de que no explica el texto de Jn.

Los argumentos internos que da Maldonado prueban poco. Termina su explicación, diciendo: "Non auderem, dissentientibus tot interpretibus, hanc sequi sententiam, nisi praeclarum haberem auctorem D. Athanasium" [61].

Aunque Maldonado no los cita, nosotros hemos encontrado dos autores anteriores que se pronuncian en su sentido.

S. Cirilo de Alejandría dice claramente que las mujeres están presentes a la aparición que narra Jn [62].

Bruno Astensis [63], recoge en la Edad Media la misma ex-

60. *Vie de N. S. J. C.* París, 1933, II, p. 431.

61. *In Mt* 28, 9, p. 508, b. Cita *In orat. de Christi Incarnatione*. Nosotros no hemos podido encontrar este paso de S. Atanasio. El Cardenal Toledo alude también a él. "Est autem hoc loco advertendum Athan. lib. de Incarna. Christi affirmare non soli Magdalenae, sed ceteris mulieribus dictum esse simul: nolite me tangere..." *In Jn* 20, Annot. XIII, col. 520.

62. *In Jn* 20 (MG 74, 698): "Tametsi sapiens Ioannes, cum aliae quoque adessent mulieres (nam aliis Evangelistis idipsum placet) solius Mariae mentionem fecerit, non tamen inter se dissentire sanctorum scripta comperiemus. Videtur enim Ioannes Mariae Magdalenae mentionem dumtaxat egisse, utpote quae ardentiore studio Christum diligeret, ac prior ad monumentum venisset, omniaque loca circumlustrasset, ut corpus indagaret... Solent autem fere ducibus attribui rerum et consiliorum eventus, licet eorum adiutores et consortes habeant".

63. *In Mt* 28, 8. 9 (ML 165, 311s).

plicación. Las compañeras de Magdalena se suman al final a la aparición de Cristo que narra Jn, ellas lo ven y tocan también.

Después de Maldonado, puede interpretarse en su sentencia a G. Estio [64].

En nuestros días J. Belser [65], ha resucitado la teoría de Maldonado más elaborada y razonable.

1) No hay más que un grupo de mujeres, al cual se refieren los Cuatro Evangelistas. p. 475.

2) Magdalena corre a avisar a los discípulos, apenas se da cuenta del sepulcro vacío. p. 477.

3) En el entretanto tiene lugar la aparición de los ángeles Mt-Mc-Lc p. 477.

4) Las mujeres se van enseguida a dar cuenta y tal vez se encuentran en el camino con Pedro y Juan. p. 478.

5) Magdalena ha seguido a los dos discípulos. Ella se queda y tiene lugar la escena de Jn 20. A esta aparición *asiste la otra María,* como dice Mt [66].

Esta teoría de la identificación con pluralidad de videntes, tal y como la propone Maldonado, es enteramente inadmisible, porque no explica a Jn. Las lágrimas de la Magdalena no se explican, si ha visto a los ángeles y sabe que Jesús ha resucitado. Tampoco se explica cómo los de Emaús no conocen la aparición del Maestro, si les llegó al mismo tiempo que la de los ángeles, ni cómo Magdalena puede hablar en singular ahora, habiendo hablado antes en plural.

La forma que reviste en Belser es mucho más razonable y lima casi todas las aristas. Logra la concordia sustancial de los diversos textos. Sin embargo la historia de la otra María, compañera de Magdalena, nos resulta oscura. Porque o se va con la Magdalena o se queda con las otras. En el primer caso si no oyó el mensaje del Angel, la narración de Mt queda destroza-

64. *Annotationes aureae...* Antuerpiae, 1652; *In Jn* 20, 14. Se pregunta si vió sola Magdalena. Por Mt parece lo contrario pues dice que lo vieron todas. Luego hay una nota, que es del censor y dice: "Potest responderi quod inter eas quibus in via apparuit Dominus euntibus ad discipulos, non erat Magdalena, et quod antea apparuerat illi. Additio est censoris".

65. *Die Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn,* Freiburg im Br. 1913.

66. "Zeuge der Erscheinung Jesu war auch die Begleiterin der Magdalena, Maria, die Frau des Klopas, welche allerdings Johannes nicht nennt, wohl aber Matthäus (28, 9 ff), dessen Erzählung sicher dasselbe Ereignis meint". p. 480.

da, como en ningún otro sistema. Pues ninguna de las dos mujeres que él nombra ve y oye al Angel, aunque las dos vean a Cristo.

Si no acompañó a Magdalena en la primera ida a Pedro, sino que se quedó con Salomé y Juana y vió y oyó los ángeles, debió irse con éstas a anunciar a los discípulos la Resurrección y, por tanto, no se ve cómo aparece ahora en el S. Sepulcro y deja a Magdalena que llore y busque el cadáver, que ella sabe ha resucitado.

10. **Identificación con unicidad de vidente** (Magdalena)

El primer paso directo para la identificación de las dos apaciones estaba dado desde S. Cirilo de Alejandría y fué renovado por el gran Maldonado. El segundo paso, mejor orientado y más favorablemente acogido, lo dió a mediados del siglo XVII J. Lightfoot [67], que no puso más que una vidente en las dos narraciones idénticas, la Magdalena, la única que hizo dos visitas al S. Sepulcro. "Haec est historia... quam Mt *plurali numero* profatur, breviter et compendiose agens pro more suo".

Lightfoot es el primero que aplica a este caso particular el plural figurado o de categoría, que ya antes Maldonado había utilizado para concordar Lc 24,5 con Jn 20,13 y para explicar Mt 27,44 y Hebr. 11,33.37. El lo llama "syllepsis" y lo define, como en nuestros días: "quod unus fecit, totum genus fecisse dicitur" [68].

Esta misma explicación debieron recogerla algunos autores posteriores del siglo XVIII o primera parte del XIX, a los cuales alude Le Camus [69].

Poco después, el ponderado P. Cornely escribe: "Dubitari potest., annon eadem sit apparitio, quae facta est Magdalenae, et ea, quae facta est reliquis mulieribus" [70].

El 1905 Bacuez hace suya esta misma sentencia en la reedición del Manual Bíblico de Vigouroux [71].

---

67. *Horae hebraicae*, Roterodami, 1658; In Mt 28, 9.
68. Maldonado, *In Mt* 228, 3, p. 499 b.
69. *Vie de N. S. J. C.*, París, 1883, III, p. 385, not.
70. *Introductio*, Parisiis, 1886, III, p. 301, not. 1.
71. Bacuez-Vigouroux, *Manuel Bibl.*, edic. 11 (1905) p. 432.
72. *Commentaire sur l'Evangile de St. Jean*, 4.ª, 3 vol. p. 492, Neuchâtel, 1905.

El mismo año la abraza decididamente F. Godet * [72].

Siguen después V. Rose [73], Mangenot [74].

H. Lesetre, que el 1903 siguió la tesis distincionista [75] es el primero que defiende sistemáticamente en un artículo la tesis unionista con unicidad de vidente [76].

1) Las mujeres van todas juntas al S. Sepulcro (Mt-Mc-Lc-Jn).

2) Magdalena se separa enseguida para avisar a Pedro.

3) Entretanto sus compañeras ven y oyen al Angel y se marchan enseguida para comunicar a los discípulos la noticia de que Jesús ha resucitado. Ya no vuelven más al S. Sepulcro.

4) Magdalena, que ha vuelto con Pedro y Juan, se queda después, porque no sabe nada de la Resurrección y tiene la suerte de ser la primera en ver a Jesús Resucitado (Jn-Mc).

5) Los de Emaús han alcanzado el mensaje de los ángeles, que vieron las mujeres, pero no el de Cristo, que ha visto la Magdalena.

6) Durante la tarde tiene lugar la aparición a Simón Pedro, a los de Emaús y por la noche a todos reunidos.

Este orden, dice Lesêtre, brota espontáneo y sin ninguna violencia de los textos sagrados.

Lc 24,9.10 no separa a la Magdalena de las otras mujeres, como si ignorara la aparición especial que ha tenido. Pero es estilo suyo. El no podía menos de conocer el final de Mc y el hecho que más tarde había de historiar Jn. En su Evangelio une con frecuencia hechos que no están unidos realmente, como la Presentación del Niño y la vuelta de Egipto (2,39), la prisión del Bautista y el Bautismo del Señor (3,18-22), el anuncio de la traición de Judas, la disputa de los Apóstoles en la última cena y la predicción de la caída de Pedro (22,21-34). De esta manera cuenta en una misma pieza o bloque común el mensaje de las mujeres y la reacción de los Apóstoles, sin distinguir el papel propio de la Magdalena y sus dos mensajes distintos (sepulcro vacío-aparición de Cristo), en medio de las cuales hay que poner el de las otras mujeres (mensaje de los ángeles).

---

73. *Evang. selon St. Mt.* (París, 1908).
74. *La Résurrection*, París, 1910, p 275/6.
75. DB III, 1478/9.
76. *Les saintes femmes au tombeau*, Rev. Prat. d'Apologétique 14 (1912) 49-52.

Esta explicación de Lesêtre sobre Lc la dió mucho antes el Cardenal Toledo: "Lucas autem non distinxit tempora, sicut et ceteri etiam Evangelistae non distinxerunt personas, sed simul adventum, et quae facta sunt cum mulieribus narrarunt. Immo Lucas ordinem non servavit: nam post mulierum adventum ad Apostolos, et postquam Maria etiam annuntiavit vidisse Dominum, refert adventum duorum discipulorum ad monumentum; at Ioannes distincte Magdalenae historiam describens, qua ratione ceteri sint Evangelistae intelligendi edocuit et expressit" [77].

Pasa luego Lesêtre a explicar Mt 28,9.10. Esta aparición, dice, no tuvo lugar en el Huerto, porque ya habían salido de él las mujeres (28,8). Tampoco tuvo lugar en el corto camino que separaba el S. Sepulcro de la puerta de Efrain, un centenar de metros.

Si Cristo se les hubiera aparecido en esta vuelta, las mujeres lo hubieran dicho a los discípulos. No lo dijeron, sin embargo, como consta por Lc 24,23.

Por otro lado, según Mc 16,9, Magdalena fué la primera que vió a Jesús. La aparición a las mujeres no ha podido verificarse antes del medio día, en lugar donde ellas se encontraban de nuevo juntas.

A juicio de determinados exégetas (no los especifica Lesêtre) cabe que Mt 28,9.10 refiera el mismo hecho que Jn 20,11-18.

Consta que Mt usa otras veces la figura llamada *Silepsis*, que consiste en usar el plural por el singular. Mt 2,20 refiriéndose a Herodes dice: *defuncti sunt enim qui quaerebant* animam pueri [78].

Mt 26,8 atribuye a *todos* la murmuración contra María, mientras Jn 12,4 la atribuye a sólo Judas.

Mt 27,44 (Mc 15,32) habla de los ladrones en general, mientras Lc 23,39 no habla más que de uno.

La aparición de Cristo a las mujeres en Mt 28,9.10 puede ser también una forma generalizada (sylleptique) de la aparición particular a la Magdalena, que cuentan Jn-Mc. Varias razones inclinan a pensar así.

---

77. *In Jn* 20, Annot. III, col. 498.

78. KNABENBAUER, dice a este propósito: "numerus pluralis saepe generali quadam dicendi ratione pro singulari ponitur".

1.ª) El texto no concreta ni el lugar ni el tiempo de la aparición.

2.ª) Los de Emaús, que conocen la aparición de los ángeles a las mujeres, no conocen la de Cristo.

3.ª) El gesto de las presuntas videntes es el mismo que el de la Magdalena.

4.ª) El mensaje de Cristo es el mismo que dieron los ángeles.

5.ª) Si esta aparición de Mt no se refiere a la Magdalena, sino a las otras mujeres, Mt sería el único que callaría el papel importante que tuvo la Magdalena, como se ve por Lc 24,12; Mc 16,9-11; Jn 20,11-18.

6.ª) El uso del plural por el singular es una figura, que entra en el estilo de Mt y se emplea en los historiadores antiguos y modernos.

7.ª) Así se obtiene una exégesis mejor y una concordia más racional de los diversos textos.

Otro artículo de E. Levesque publicado el 1916 en Revue Biblique ha influído todavía más en la exégesis posterior, por el carácter científico y más universal de la Revista [79].

El plural empleado en vez del singular, plural de indeterminación o de categoría, es una de las características del estilo de Mt, nos dice Levesque. Es una especie de condensación de varios hechos o detalles de uno mismo. En él se prescinde del orden o desarrollo real para poner más de relieve *la tesis general* (aparición de Cristo).

Cita como ejemplos la fórmula de la primera tentación, que en Mt 4,3 es más imprecisa que en Lc 4,8, porque usa el plural (estas piedras) en vez del singular (esta piedra) y luego los textos ya conocidos de Mt 2,26; 26,8; 27,44.

La narración de Mt es la misma que la de Jn, pero ha perdido parte de su relieve y ha revestido una forma más general. Las coincidencias o analogías son notables.

1) Mt: Jesús aborda a las dos Marías y las saluda.
   Jn: Jesús saluda a la Magdalena con su nombre propio.
2) Mt: las mujeres cogen los pies de Jesús y los abrazan.
   Jn: Jesús dice a la Magdalena que *cese* de cogerlo.

79. *Quelques procédés littéraires de St. Mt*, RB 13 (1916) 5-22.

3) Mt: Jesús dice a las mujeres: id a mis hermanos.
Jn: Jesús dice a Magdalena: ve a mis hermanos.

La narración de Jn conserva su frescura primitiva; la de Mt, en su brevedad, ha perdido los contornos.

Levesque utiliza un argumento nuevo, que ya insinuó Maldonado en el siglo XVI [80]. Cómo Mc 16,9.10, que ha seguido hasta aquí paralelo con Mt, deja el plural de las mujeres, cuando habla de la aparición de Cristo y habla exclusivamente de María Magdalena.

Después de los dos artículos de Lesêtre y Levesque, los autores unionistas crecen notablemente.

Brassac [81] y H. Simon [82] el 1920; Camerlynck el 1921 [83]; Reatz el 1924 [84]; Lagrange-Lavergne el 1926 [85]; el mismo Lagrange el 1927 [86]; Joüon el 1930 [87]; J. Lebreton el 1931 [88]; el 1932 Lusseau-Collomb [89] y P. Dausch [90]; el 1933 F. Prat [91]; el 1934 Pirot [92]; el 1937 J. Renie [93]; el 1938 E. Klostermann * [94] y recientemente G. Ricciotti [95].

Desde Lesêtre y Levesque la cadena de exégetas unionistas se puede decir que no se interrumpe hasta nuestros días. No es sólo el número y la firma de los autores, sino la perfecta coherencia y uniformidad como aceptan todos de la misma manera la teoría. Dentro de la tesis unionista no hay más que un sistema, un solo camino, el que abrió definitivamene Lightfoot y Lesêtre,

80. *In Mt* 28, 9, p. 508 b.
81. *Manuel Biblique*, III, París, 1920, p. 656 not. 5.
82. *Praelectiones Biblicae*, Matriti 1920, p. 536, n. 462 schol. (cita en su favor a *Hug, Maier, Schegg, Cornely, Belser, Levesque* y *Godet* en la edic. de 1930 p. 616.
83. *Evangeliorum... Synopsis*, Brugis, 1921 p. 165, not. 1.
84. *Jesus Christus*, Freiburg im Br. 1924.
85. *Synopsis evangelica*, Barcinone, 1926.
86. *St. Mt.* 3.ª edit. París, 1927.
87. *L'Evangile*, París, 1930; cfr. Mt 28, 9s. y Jn 20, 11-18.
88. En su *Vida de J. C.* pasa por alto la aparición colectiva y habla solamente de la aparición a la Magdalena. Par's, 1931, II, P. cap. VIII; edic. española, 2.ª, Madrid, 1942.
89. *Manuel*, IV, París, 1932, p. 872.
90. *Die drei älteren Evangelien*, Bonn, 1932, *In Mt* 28, 9. 10.
91. *Jésus Christ*, París, 1933, vol. II, livr. IV, cap. XIII, 3.
92. *Ev. selon St. Marc*, *La Sainte Bible* IX. No es enteramente claro al explicar Mc 16, 9.
93. *Manuel*, París, 1937, vol. IV, p. 657, donde en nota 1 cita también Allo, Le *scandale de Jésus*, p. 185.
94. *Das Matthäusevangelium*, Tübingen, 1938, p. 230. Cita a Levesque y Lagrange.
95. *Vita di Gesú*, 2.ª, Milano-Torino, 1941, p. 755, not. 1.

mientras que en la tesis distincionista hay varios sistemas o caminos, porque ninguno es claro y satisfactorio.

11. Tesis: La aparición de Cristo en Mt 28,9.10 es la misma de Jn 20,11-17 y Mc 16,9.10, de tal manera que tanto Mt como Jn-Mc dicen que Cristo sólo se apareció a María Magdalena y no a otra mujer

Argumento 1.º de Jn. 20,1-18.

a) Jn supone que la Magdalena ha ido al S. Sepulcro con otras mujeres y juntamente con ellas ha visto el sepulcro vacío. Por eso en su primer mensaje a los discípulos habla Magdalena en plural: "Et *nescimus* ubi posuerunt". (20,2). Este primer mensaje es colectivo, lo da en nombre de las otras mujeres, porque ellas también han sido testigos.

b) En cambio, el segundo mensaje de Magdalena sobre la visión de Jesús, es particular y propio. Jn lo ha conservado en su forma original y directa, muy contrastada en el griego: "quia *vidi* Dominum et haec dixit illi". Nótese cómo el Evangelista pone en estilo indirecto la segunda parte general sobre lo que había dicho Jesús, pero la primera sobre la visión la conserva en su forma directa, tal y como la refirió la Magdalena.

La visión singular conservada en su forma directa original contrasta también con el plural del primer mensaje sobre el sepulcro vacío. Se trata, pues, de un singular intencionado y significativo. La explicación está en la visión singular y propia de la Magdalena.

c) Esta conclusión se confirma con las siguientes observaciones: La Magdalena se separa de sus compañeras apenas se da cuenta del sepulcro vacío (*cucurrit ergo...*). Entretanto sus compañeras ven y oyen el ángel. Van a los discípulos también. Magdalena, que no sabe nada de la Resurrección y por tanto ni ha visto ni oído al ángel ni ha cambiado impresiones con las otras mujeres, vuelve al S. Sepulcro, llora y busca el cuerpo muerto del Maestro. Esta vuelta, esta actitud no se explica, si con Magdalena hay alguna de las que saben que Jesús ha resucitado.

La narración misma de la aparición confirma esta misma conclusión. Los dos ángeles y Jesús hablan en singular a sola Mag-

dalena. Jesús la saluda por su propio nombre y le manda a ella en singular ir a los discípulos.

Por tanto, creemos que la narración de Jn tiene un sentido afirmativo y exclusivo. Afirma que Magdalena vió a Cristo y excluye de esta visión a las demás mujeres.

Esto es lo que da el texto obvio. Esta visión, que él cuenta, fué solamente para Magdalena. Si hubo otra para las demás ni lo dice ni lo niega. De su Evangelio no se saca nada.

d) Una última conclusión se puede sacar de Jn. Dada la importancia que él le ha dado a la visión de Cristo por la Magdalena, dado que Mc también la conmemora y Mt habla de Magdalena también en primer término, la visión de Cristo en Mt tiene que referirse a la Magdalena. Y por tanto, todos los autores que la excluyen no interpretan bien a Mt ni lo armonizan convenientemente con Jn.

Argumento 2.º de Lc 24, 22-24.

Los discípulos de Emaús se han ido sin conocer la aparición de Cristo, pero sabiendo a) que el cuerpo no estaba en el sepulcro b) y que unos ángeles habían dicho que había resucitado.

De este hecho se deduce que oyeron el mensaje *de las mujeres*: "Sed et *mulieres quaedam*... non invento corpore eius *venerunt dicentes se etiam visionem angelorum vidisse,* qui dicunt vivere".

En el mensaje de las mujeres no había más que sepulcro vacío y aparición de ángeles que decían que había resucitado.

Luego las mujeres han ido directamente a los discípulos, apenas han visto los ángeles y en este primer viaje no han visto a Jesús.

La aparición de Cristo, que recuerda Mt., no se puede poner a continuación de la aparición de los ángeles, antes de que las mujeres lleguen a los discípulos. Esto sería contra lo que dice Lc.

El "*ecce Iesus ocurrit illis*" (Mt 28,9) no se puede tomar demasiado a la letra, si queremos concordarlo justamente con Lc.

Los autores distincionistas que ponen la aparición colectiva en el marco de una única visita al S. Sepulcro, no interpretan bien a Lc ni lo pueden concordar con Mt.

Esto es lo que da el texto obvio de Lc. El no menciona tampoco la aparición a las mujeres. Sólo se saca de él que Cristo no

se les apareció en la primera visita. Si hicieron una segunda visita, no se puede excluir por el texto mismo. Pero para poner esta segunda visita, de la que no habla ningún Evangelista, no basta la necesidad que hay de ella para encontrar un marco a la aparición colectiva de Cristo. Hay que ver también si es probable en la psicología de unas mujeres que saben que Cristo no está en el sepulcro, que ha resucitado, que han recibido orden de no buscarlo entre los muertos y la promesa de verlo, no en el Jardín de Arimatea, sino en Galilea.

Lc, si no excluye la aparición colectiva, la dificulta mucho.

Argumento 3.º de Mc 16,9-11.

Este final del Evangelio que, según la Comisión Bíblica, no se puede razonablemente negar a S. Marcos, en cualquier hipótesis es inspirado y primitivo [96].

Mc 16,9 dice que Jesús se apareció *primeramente* a Magdalena (*primo, prôton*); "*Post haec autem duobus ex his ambulantibus...*" (*metà dè taûta*) (16,12).

De este texto se puede argüir de una manera eficaz en favor de la aparición exclusiva a María Magdalena.

a) La aparición a Magdalena hay que ponerla en primer lugar, la primera de todas las apariciones públicas. Así lo reconocen la generalidad de los autores. Este texto de Mc confirma la conclusión que ya sacamos de Lc: que la aparición de Jesús en Mt 28,9.10 no siguió inmediatamene a la de los ángeles, pues en ese caso las mujeres hubieran visto a Jesús antes que la Magdalena.

b) Mc no relaciona la aparición de la Magdalena con la de las mujeres, sino con la de los discípulos: primeramente a la Magdalena, después a los dos de Emaús. Mc parece, pues, desconocer la aparición a las mujeres.

c) Esto es muy significativo en Mc, que ha hablado de dos compañeras de Magdalena antes, y ha narrado paralelamente a Mt.

Es una observación de Maldonado y que hace también Levesque. Es muy significativo que Mc hasta que toca el punto de la aparición de Cristo une a la Magdalena con María de Santia-

96. Cfr. Höpel-Gut, *Introductio*, III, Romae, 1938, nn. 115-121.

go y Salomé y va totalmente paralelo con Mt. Al llegar a la aparición de Cristo, deja el plural y a las mujeres y vuelve a mencionar a sola Magdalena, separándose enteramente de su compañero Mateo [97], para irse con Jn en la narración de la aparición a sola Magdalena y con Lc en la aparición a los de Emaús. Este viraje del segundo Evangelista le extrañó mucho a Maldonado: "Quod autem solam Ioannes nominat Magdalenam, minus etiam mirum est, quam quod eam Marcus *solam nominaverit*, cum Marcus non eam solam, sed cum ea alias mulieres ad monumentum venisse dixisset" [98].

Argumento 4.º de Mt 28,9.10.

Si examinamos el texto de Mt sabiamente, veremos que está más por la identificación de las dos apariciones que por la distinción real.

1.º) Observemos primeramente que Mt no menciona más que *dos* mujeres: María Magdalena y la otra María. Y es el *único* que habla de la aparición de Cristo "*a las mujeres*". Jn no habla más que de aparición a Magdalena; Mc, que menciona tres mujeres, la concreta a *sola* Magdalena; Lc no menciona ninguna aparición de Cristo a las mujeres, ni en singular ni en plural.

Es, pues, exagerada la frase de "aparición a las mujeres". Como el único texto en que se puede fundar esta expresión general es el de Mt y en él no se habla más que de *dos*, hablando con precisión no se debería decir que *las* mujeres vieron a Cristo, sino *dos mujeres*.

¿Hay motivo en el texto de Mt para excluir a la *otra María* de la visión de Cristo y decir que solamente Magdalena lo vió, como dicen Jn-Mc?

---

97. A excepción del hecho mismo de la Resurrección, que sólo lo cuenta Mt, en lo demás parecen calcados sobre un mismo molde los dos primeros Sinópticos.
a) *tiempo* "Vespere autem sabbati-quae lucescit in prima sabbati" (Mt).
"Cum transisset sabbatum-valde mane una sabbatorum" (Mc)
Dos hemistiquios de idéntico sentido. Lc-Jn no tienen más que una parte: "una autem sabbati valde diluculo (Lc), una autem sabbati mane, cum adhuc tenebrae essent" Jn.
b) *En las mujeres*, Mt-Mc ponen a las dos Marías y Mc añade a Salomé. Jn no pone más que una; Lc a muchas.
c) El ángel en Mt-Mc es *único;* en Lc-Jn hay *dos* ángeles.
d) El mensaje es idéntico en Mt-Mc.
e) Las mujeres van enseguida a los discípulos con temor (Mt-Mc) y gozo.
98. *In Mt* 28, 9, p. 508, b.

2.°) La narración de Mt es evidentemente sintética, como observan todos los autores antiguos y modernos.

a) Habla de *dos* mujeres y consta por Mc-Lc que fueron más.

b) Habla de *un* ángel y consta que fueron dos (Lc).

c) Omite el viaje primero de Magdalena a los discípulos.

d) Por eso hace la impresión de que Magdalena está presente a la visión y mensaje del Angel, cuando no lo estuvo, como admiten hoy todos los exégetas.

e) Deja también la impresión de que la aparición de Cristo siguió muy de cerca a la del ángel, cuando las dos Marías iban a cumplir la orden de anunciar a los discípulos la Resurrección del Señor. Esto no fué así ciertamente, pues el mensaje del Angel llegó a los discípulos antes de la aparición del Señor. Además, a esta aparición de Cristo conmemorada por Mt estuvo presente la Magdalena; como ella se había ido y no asistió a la del Angel, tuvo que mediar un intervalo entre las dos, mayor que el que aparenta la narración de Mt.

La narración de Mt no se puede tomar a la letra; hay que leerla a la luz de los otros Evangelistas.

3.°) Mt ha formado *una bina* de mujeres, *un todo indivisa* aparentemente, pero de hecho dividido, al cual aplica aparentemente lo que en realidad no fué más que de una parte.

La bina o el todo ve y oye al Angel, sale rápidamente del S. Sepulcro, corre a los discípulos, se acerca y abraza los pies de Jesús, recibe sus palabras. (28,5-11).

En la realidad esta comunidad e indivisión no existió. La Magdalena no asistió a la visión del Angel; se fué por sí sola a los discípulos; volvió al S. Sepulcro; buscó a Jesús y lo encontró. De nuevo por sí sola anunció que "he visto al Señor".

En Mt se han perdido los contornos individuales y personales y se ha impuesto el grupo, el todo: Las dos Marías, las mujeres ven al Angel; las dos ven a Cristo.

La existencia de la bina o del todo es un hecho, como la atribución al todo de lo que es sólo de una parte. Por esto se puede decir que la Magdalena vió y oyó al Angel, como parte de un todo indiviso literariamente.

Si a la Magdalena se le atribuye aparentemente una visión que no le corresponde en realidad (y lo sabemos por San Juan)

¿no se puede decir que a su compañera se le atribuye aparentemente otra visión (la de Cristo), que no le corresponde en realidad, si así lo tenemos en Jn-Mc?

Desde el momento que consta que Mt ha eliminado de su narración *toda perspectiva personal,* atribuyendo los hechos a un todo homogéneo literario, se puede y se debe interpretar su narración conforme a las afirmaciones claras de los otros Evangelistas. Solamente así se hace exégesis positiva y se puede lograr una concordia de todos los textos satisfactoria y razonable.

En el texto mismo de Mt tenemos la clave de interpretación de los plurales: *el todo homogéneo, indiviso de las dos Marías*: las dos han visto al Angel, las dos han visto a Cristo, porque a cada una se le atribuye las acciones propias de la compañera al fundirse en un bloque literariamente constante.

4.°) La aparición de Mt 28,1,10 tiene rasgos comunes con la de Jn 20,11-17.

a) Cristo saluda en ambas apariciones. Saludo vago y genérico en Mt (*avete*); saludo personal y concreto en Jn (*María!*).

b) En ambas apariciones la Magdalena coge los pies de Jesús, en señal de amor y adoración (cfr. IV Reg. 4,27). "*Noli me tangere*" es un imperativo presente, que, en oposición al aoristo, connota una acción *empezada*: *deja de tocarme* [99].

c) El mensaje de Cristo es idéntico: *ite, nuntiate fratribus meis* (Mt); *vade ad fratres meos et dic eis...* (Jn) .

5.°) La narración de Mt no tiene nada irreductible a la de Jn.

a) "*Et ecce Iesus ocurrit illis*". La perspectiva de la aparición es claro que se sitúa en el camino. 28,8 dijo que las mujeres salieron enseguida del S. Sepulcro, corriendo a anunciar a los discípulos el mensaje del Angel.

Pero si Mt no ha conservado la perspectiva individual, la del sujeto propio, pues pone a las dos Marías en este camino que tiene por fin comunicar la noticia del Angel, y la Magdalena no iba, ¿qué de particular que haya emborronado la perspectiva particular de la topografía y tiempo de la aparición de Cristo? *El sujeto* es una mancha, pues figuran las dos y no había más que una; *el tiempo* es otra mancha, pues parece que sigue a la visión del

99. A DEBRUNNER, *Grammatik des neut. Griechisch,* Göttingen, 1931, § 335.

Angel y precede a la llegada a los discípulos, y consta ciertamente que no fué así. La perspectiva topográfica se ha perdido también en la misma mancha común y genérica.

La perspectiva circunstancial y de particulares no la ha querido dar Mt. Por tanto no hay que buscarla en él, ni hacerle decir lo que él no ha querido decir. Hay que buscarla en los otros Evangelistas. En Jn-Mc. Una vez que Mt ha roto la perspectiva temporal (y esto consta ciertamente), y ha querido poner la aparición de Cristo en continuidad inmediata a la aparición del Angel y a la obediencia a sus órdenes de las mujeres, el lugar indicado para la aparición de Cristo era el camino hacia los discípulos.

El *occurrit Iesus* de Mt no es más que el *vidit Iesum stantem* de Jn.

b) *Avete* (Mt) *Maria!* (Jn). Estos dos saludos no se oponen entre sí; se armonizan perfectamente. El saludo de Mt es el *común y general* de todo encuentro: XAIPETE. Jesús saludó en su aparición a la Magdalena. Esta idea general la expresa Mt con la fórmula corriente, sin que podamos saber si ha conservado la palabra original de Jesús o nada más que la idea.

Jn, siempre realista y atento al detalle, ha conservado la palabra más saliente de aquel saludo particular: *Maria!* Esta palabra pudo pronunciarla Jesús sola y encerrar así todo el saludo particular de aquella ocasión o ir precedida del XAIPE común: *alégrate María!* Jesús acentuó determinadamente el nombre propio, que penetró en el alma de María, como el rayo de luz por el cristal. Así la fórmula de Mt y de Jn se completan y nos dan el saludo completo. Aunque esta síntesis no es necesaria para la concordia. Basta decir que Mt ha expresado la idea general: Jesús saludó y que Jn ha conservado la fórmula propia y particular.

c) *Nolite timere* (Mt 28,10). Esta exhortación entra muy bien en la aparición de Jn. La frase no alude a un temor propiamente tal. La Magdalena no piensa en un fantasma horrorizante. Se ha echado a los pies de Jesús, los ha cogido y abrazado, como dice Mt-Jn, en señal de devoción y adoración. Ha contestado con el *Rabboni,* Señor mío, que indica confianza y amor.

La frase "*nolite timere*" tampoco indica temor, como ha demostrado nuestro compañero S. LYONNET, a propósito del *noli*

timere, que el Angel dirige a la Virgen en la Anunciación [100].

El *nolite timere* corresponde negativamente al XAIPETE del saludo inicial; es un hebraísimo, traducción literal del *'al tîrà'î* (*noli timere*) que los LXX han traducido por *zarsei* (ánimo) en Joel 2,21.22; Soph. 3,16. El mismo Jn 12,15 tiene *noli timere*, citando Zach. 9,9, donde los LXX ponen *XAIPE* y la Vg *exulta*.

Jn-Mt se completan también en esto: deja de tocarme, porque todavía no he subido a mi Padre (y tendrás tiempo de verme aun); alégrate (exulta=noli timere), ve a mis hermanos...

d) *El plural* de Mt 28,9.10 repetido hasta diez veces en la aparición de Cristo es *una consecuencia del marco literario* adoptado por el Evangelista en su plan sintético.

En la aparición del Angel emplea también por lo menos otras diez veces el plural, siendo así que de las dos mujeres que especifica, no había históricamente más que una: la otra María. Mt, al mantener compacta la bina de las dos Marías en toda la perícopa, ha eliminado de su narración todos los contornos personales y ha tenido que usar el plural.

Jn selecciona siempre los hechos, pero los desarrolla hasta el pormenor en su marco real, con un colorido fresco y muy personal. Los individuos no pierden nunca su individuación en la pluma de Jn, como la pierden en la de Mt.

Si no hubiéramos tenido más narración que la de Mt, hubiéramos creído que Magdalena no fué a Pedro enseguida de ver el sepulcro vacío, y que asistió a la aparición del ángel, que oyó su mensaje, que salió luego enseguida para avisar a los discípulos y que inmediatamente les salió al encuentro Jesús. Todo esto lo hubiéramos pensado así falsamente. Toda síntesis y resumen, y más en historia, se presta siempre a falsas interpretaciones. Providencialmente en nuestro caso tenemos las otras narraciones que nos orientan en la interpretación de Mt y con su luz podemos penetrar en la verdadera mente del Evangelista. En este hecho, como en otros muchos del Evangelio, Jn-Mc son los más precisos y cronológicos, como hoy reconoce toda la exégesis moderna.

---

100. XAIPE KEXAPITOMENH Biblica 20 (1939) 131-141.

CONCLUSION

El orden de los sucesos en la mañana del Domingo es, a nuestro juicio, el siguiente:

1) Las piadosas mujeres llegan juntas al S. Sepulcro muy temprano.

2) Magdalena corre a Pedro, apenas se da cuenta del sepulcro vacío. "Han robado al Señor y no sabemos dónde lo han puesto". La noticia la da en plural, porque había constatado con sus compañeras el hecho.

3) Poco después de irse Magdalena se hacen visibles dos ángeles (Mt-Mc-Lc) en la antecámara. Uno de ellos habla y anuncia el hecho de la Resurrección.

4) Las mujeres se dirigen a los discípulos. Los de Emaús las oyen. Jesús ha resucitado y no está en el sepulcro. Las mujeres no se mueven.

5) Pedro, Juan y Magdalena llegan al S. Sepulcro, cuando ya se habían ido de allí las mujeres. Los dos discípulos vuelven al Cenáculo y confirman el mensaje de las mujeres. Los oyen también los de Emaús. Pero como no se ha hablado todavía de aparición de Jesús, se marchan desilusionados.

6) Magdalena se ha quedado sola en torno al S. Sepulcro. Ve dos ángeles y a Cristo. Corre enseguida a los discípulos: "He visto al Señor". Es la primera noticia sobre apariciones del Resucitado que se recibe entre los discípulos. Los de Emaús ya no estaban.

7) Aquella tarde Pedro ve también a Jesús, no sabemos dónde ni cómo. Cuando llegan los de Emaús ha corrido entre los discípulos que Pedro ha visto a Jesús.

8) Llegan los de Emaús ya tarde. Poco después se aparece a todos el Maestro.

Este es el orden que dan todos los autores unionistas: un orden claro, preciso, que armoniza perfectamente todos los datos evangélicos sin forzarlos y con toda naturalidad. *El peso intrínseco* de esta tesis unionista, que explica a Mt 28,9.10 por Jn-Mc es evidentemente *mayor* que el de la tesis distincionista. Los autores que la sostienen son hoy tantos o más que los contrarios y de reconocida autoridad exegética. Por esto y, dado que desde

la época patrística hasta nuestros días, no se puede hablar de una tradición exegética en este punto, creemos que es demasiado decir que nuestra tesis unionista está llamada a ser *rechazada resueltamente*.[101]

Para juzgar el valor de una sentencia cualquiera hay que estudiarla con mirada amplia en todo su horizonte histórico e interno. No basta verla en un autor. Esto es lo que nosotros hemos procurado hacer para iluminar un punto particular de la historia evangélica y de la concordia de los Cuatro Evangelistas. Si sirve para mostrar una vez más la roca inconmovible sobre que se asienta la verdad histórica de los Evangelios, la inspiración de Dios, nos damos por muy satisfechos.

---

101. J. Bover, *La aparición del Señor resucitado a las piadosas mujeres*, Estudios Bíblicos, 4 (1945) 1-13. "Una nueva (o vieja) hipótesis puede abrirse camino de dos modos diferentes: o avanzando *por el recto camino* o perdiéndose *por descaminos*. Deseamos examinar *con serenidad* y lealtad los motivos en que se apoya la referida identificación de las apariciones, para concluir de este examen si *la nueva* hipótesis merece ser acogida favorablemente o *rechazada resueltamente*. *Las razones* han de decidir. Lo que no puede hacer ningún *exégeta serio* es *dejarse arrastrar de la moda*. Y también hay sus modas en la exégesis bíblica".

Recientemente en su última publicación "*El Evangelio de San Mateo*", Barcelona 1946, conserva la misma severidad de expresión contra la sentencia unionista, que califica de hipótesis *arbitraria*.

"La narración del Evangelista (Mt), diáfana y luminosa, ha sido *embrollada* y *entenebrecida* al caer en las manos de algunos intérpretes, aun católicos, que *se empeñan* en identificarla con la de San Juan... ¡Gran problema, que *esos críticos se han creado caprichosa e innecesariamente, por el prurito* de simplificar y minimizar la materia evangélica...!" "Hay que mantener, pues, la opinión tradicional de la distinción de ambas apariciones, *y no es prudente ni científico* introducir *nuevas* hipótesis, erizadas de dificultades, ni crear innecesariamente problemas insolubles." pp. 518. 519.

Sentimos mucho tener que disentir de este juicio y de estas expresiones. La tesis unionista no es nueva, pues tiene representantes en la Edad Antigua de los Padres, en la Edad Media, en la Edad Moderna, y firmas muy respetables en la Edad Contemporánea. No se inventa ni crea caprichosamente, sino que brota espontánea de la comparación de los Cuatro Evangelistas. Y por eso es un problema que se viene agitando desde que se comenzaron los Comentarios serios a los Evangelios. Decir que la tesis distincionista es *la tradicional* nos parece inexacto, pues no se puede hablar de tradición en este punto, como prueba nuestro trabajo.

La teoría del P. Bover es naturalmente la distincionista con un único viaje de las piadosas mujeres al S. Sepulcro. Jesús se les aparece *en la* primera y *única vuelta* a la Ciudad *presente o ausente* la Magdalena. (p. 579 s.). Las dificultades de este sistema quedan suficientemente expuestas en los párrafos 5. y 6 de nuestro artículo.

EL VALOR DOGMÁTICO DE LA DOCTRINA SOBRE LA INMUNIDAD DE PECADO VENIAL EN NUESTRA SEÑORA

por

J. A. DE ALDAMA, S. I.

La doctrina de la inmunidad de todo pecado venial en Nuestra Señora ha recibido en la teología moderna calificaciones muy diversas.

Para algunos es claramente de fe:

G. B. Tepe: Est de fide [1].

J. Herrmann: Virginem Mariam nec mortale nec veniale umquam commisisse peccatum, dogma fidei est, ex Tridentino [2].

H. del Val: Iam a saec. XVI ab omnibus theologis suscipitur, et quidem ut doctrina fidei. Nam Concilium Tridentinum definivit... [3].

B. J. Otten: Est fide certa. Non quidem directe definita est, sed eo modo a Concilio Tridentino proponitur, ut possit dici implicite definita [4].

A. M. Lépicier: Propositio ista est de fide contra Lutheranos et Calvinistas et quotquot ab immunitate a peccato quemcumque alium praeter Christum excludere nituntur [5].

1. G. B. Tepe, *Institutiones theologicae*, 3, tr. 9 cp. 3 n. 1116.
2. J. Herrmann, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, 2, tr. 5 Mariologia cp. 2 n. 1077, 5.°
3. H. del Val, *Sacra Theologia Dogmatica*, 2, tr. 4 cp. 4 a. 2 parr. 2 n. 1271.
4. B. J. Otten, *Institutiones Dogmaticae*, 3, tr. 2 a. 4 th. 42 n. 522.
5. A. M. Lépicier, *Tractatus de Beatissima Virginie Maria Matre Dei*, p. 2 cp. 2 a. 3.

A. Tanquerey: Hoc aperte constat ex Tridentino definiente...[6].

G. Alastruey: De fide est ex Tridentino [7].

A. Plessis: Prima pars theseos est de fide ex Concilio Tridentino [8].

Para otros autores es al menos *fidei proxima*:

H. Hurter: Solemniter declarata fuit haec veritas a Concilio Tridentino... Ex quo sequitur thesim esse si non de fide, fidei saltem proximam [9].

V. Casajoana: Assertio, si non est de fide, est saltem fidei proxima [10].

L. Lercher en la última edición: Fidei proximum [11].

Hay quien la tiene al menos por teológicamente cierta:

J. Mendive: Est certa saltem certitudine theologica, ut nuper ex dictis patet. Lo que anteriormente se había dicho es lo siguiente: Verum contrariam sententiam Conc. Tridentinum s. 6 cn. 23 his verbis docuit... Non declarat autem qua certitudine, an divina scilicet, an vero theologica, id Ecclesia teneat; unde non satis constare videtur veritatem hanc inter fidei dogmata esse computandam. Quidquid vero de hoc sit, ut certam et Ecclesiae calculo firmatam doctrinam adversus Novatores tueamur... [12].

Hay quienes la tienen por doctrina católica, sin que sepamos decir si todos estos autores entienden de igual modo tal calificación:

J. Muncunill: Doctrina catholica est B. Virginem numquam peccasse, et ita quidem ut nec levissimum aliquod veniale commiserit [13].

L. Lercher en las ediciones anteriores: Mariam immunem

---

6. A. Tanquerey, *Synopsis Theologiae Dogmaticae*, ed. 20, 2, n. 1260.
7. G. Alastruey, *Mariologia*, 1, p. 2 cp. 5, pag. 312.
8. A. Plessis, *Manuale Mariologiae Dogmaticae*, p. 1, disp. 2 cp. 2 q. 1 a. 4 n. 65. Dogma de fe llama también a esta verdad M. Iugie recientemente (*La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, Cittá del Vaticano 1944, 541); también G. M. Roschini (*Mariologia*, 3, pars 2, s. 1, 1.º, 3, pág. 139).
9. H. Hurter, *Theologiae Dogmaticae Compendium*, 2, tr. 7 cp. 6 th, 164, n. 604.
10. V. Casajoana, *Disquisitiones Scholastico-Dogmaticae*, 4, disp. 2 cp. 4 a. 3 sch. 2 n. 147.
11. L. Lercher, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, ed. 4, 3, n. 307.
12. I. Mendive, *Institutiones Theologiae Dogmatico-scholasticae*, 3, tr. 2 diss. 2 cp. 4 a. 1 n. 3115.
13. I. Muncunill, *Tractatus de Verbi Divini Incarnatione*, disp. 19 a. 4 th. 1 n. 1100.

fuisse ab omni culpa personali, etiam veniali, tenendum est ex decreto Concilii Tridentini... [14].

B. H. Merkelbach: Est certa et catholica doctrina. Ita enim aperte declaratur in solemni definitione Conc. Tridentini... Non tamen est de fide, quia non dicitur Ecclesia id credere, sed solum tenere... [15].

Como se ha podido observar la vacilación está causada por las palabras del Concilio Tridentino. He aquí el famoso canon 23 de la sesión VI: "Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, *quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia*, a. s." [16].

Sobre estas palabras se ha hecho observar: el Concilio declara que la Iglesia profesa esa verdad, pero no dice con qué clase de certeza la profesa (Mendive); o si se quiere, el Concilio no afirma que la Iglesia cree esa verdad, sino sólo que la profesa (Merkelbach). Todavía pudiera añadirse otra observación: el Concilio no define directamente el privilegio de la Virgen, sino la ley general, de la que ese privilegio forma una excepción.

Veremos más adelante que estas observaciones sobre el canon tridentino no son nuevas en la teología. ¿se puede determinar más la mente del Concilio? Veamos la historia del canon.

1. El canon del Concilio Tridentino.

En el esquema de los cánones sobre la justificación, propuesto a examen el 23 de septiembre de 1546, se contenía el canon 13, que decía así: "Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex privilegio Deus aliquem praeservaverit, a. s." [17]. Se debe a Andrés de Vega la primera propuesta de que en el canon se incluyese expresamente el privilegio de la Virgen, pidiendo que se añadiese: "ex privilegio, ut in B. Virgine" [18]. La propuesta fué recogida por unos pocos Obispos, entre ellos por el Cardenal de Jaén [19]. Seri-

14. L. Lercher, *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, ed. 1, 3, l. 1 cp. 3 n. 365.
15. B. H. Merkelbach, *Mariologia*, p. 2 q. 2 n. 63.
16. CT 5, 799.
17. CT 5, 427.
18. CT 5, 432 y 438.
19. CT 5, 442 (Aquensis), 443 (Chironensis), 492 (Giennensis).

pando fué quien propuso la fórmula que sería después admitida con algún pequeño retoque: "nisi ex speciali divino privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia" [20].

En el nuevo esquema, propuesto el 5 de noviembre y en el que se habían tenido en cuenta las múltiples observaciones de los teólogos y de los Padres, el canon 13 pasó a ser el 22, redactado así: "Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in *tota* vita peccata omnia, etiam venialia vitare, *nisi ex speciali divino privilegio, quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia*, a. s." [21]. La razón del cambio en lo que se refiere a la Virgen se da así: "Aliqui de B. Virgine exprimi pie cupiebant, quod munda fuerit ab originali et actuali peccato. De originali non oportet, cum hoc caput referatur ad decretum de originali peccato, in quo de B. Virgine expressum est quod sanctae Synodo placuit. De peccato autem actuali in 13 canone cautum est" [22]. En la nota que ponen a este pasaje los editores de la Goerresiana parecen entenderse las palabras anteriores de Seripando como si éste creyese que ya estaba suficientemente expresado el privilegio de la Virgen con las palabras del esquema anterior "nisi ex privilegio Deus aliquem praeservaverit", y que con ello se respondía al deseo manifestado por algunos Padres. Esta interpretación no es probable desde el momento que dicho deseo estaba manifestado entre otros por el propio Seripando. Sin duda que no se refiere a ese esquema del canon, sino al nuevo preparado por él, aunque le llame todavía canon 13 porque aún no está presentado formalmente el esquema. En esa nueva redacción es en la que dice que ya se ha tenido en cuenta el deseo de los Padres.

Pero la adición no gustó al General de los Dominicos: "In canone 22, quod dicitur de B. Virgine *sicut tenet Ecclesia*, non placet, quia illud dicitur teneri ab Ecclesia quod in decreto speciali est definitum; dicatur *sicut pie sentit Ecclesia*" [23]. La observación, recogida y todo en el resumen de las sentencias [24], no se tuvo en cuenta al reformar de nuevo los cánones. En el esquema reformado de 15 de diciembre nuestro canon es el 23 y recibe sólo un pequeño y definitivo retoque de estilo: "Si quis homi-

20. CT 5, 490.
21. CT 5, 516 y 641.
22. CT 5, 519.
23. CT 5, 660.
24. CT 5, 684.

nem semel iustificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia vitare, nisi ex speciali *Dei* privilegio quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia, a. s." [25].

Ante la nueva forma el General de los Dominicos volvió a repetir su observación anterior, que encontró eco en el Obispo de Fano: "Videtur dici Ecclesiam hoc determinasse, quod verum non est, et multi doctores tenent quod aliquo modo B. Virgo venialiter peccavit. Posset dici *ut pie credit Ecclesia*" [26]. Pero la observación no prosperó. Cuando el 6 de enero se preguntó a los prelados teólogos "an placeat *tenet* [Ecclesia] de B. Virgine, quod non habuerit peccatum actuale etc.", la respuesta fué afirmativa: "quod cum omnibus placeret, probatur et firmatur" [27]. El canon pasó sin discusión ni retoque en la congregación general del 11 de enero [28], y así llegó a la solemne definición del 13 [29].

Tal es la historia del canon 23, en lo que se refiere a la Virgen. ¿Qué puede deducirse de ella?

Ante todo creemos que está clara la voluntad conciliar de afirmar el glorioso privilegio mariano al mismo tiempo que afirma la ley general contraria. No puede por lo mismo decirse que el inciso es una simple insinuación sobre la que no cae la voluntad doctrinal del Concilio, ni consiguientemente que ésta recaiga sólo sobre la ley general, de la que constituye una excepción María. Dígase lo que se quiera de la forma gramatical con que está expresado el privilegio, éste queda afirmado expresamente por el Concilio, al igual que lo restante del canon.

Pero, ¿qué es lo que enseña el Concilio sobre el privilegio de la Virgen? Directamente no es la existencia del privilegio mismo, sino la existencia en la Iglesia de esa persuasión. Es decir, que la Iglesia profesa la inmunidad de todo pecado venial en Nuestra Señora. Pero el Concilio, al afirmar esta persuasión de la Iglesia, ha usado el verbo *tenet* y no el verbo *credit*. ¿Podrá deducirse de ahí que el Concilio no ha querido afirmar la fe anterior de la Iglesia en el privilegio de la Virgen, sino sólo una piadosa creencia?

La distinción entre *credere* y *tenere* se impone en la termino-

25. CT 5, 715.
26. CT 5, 720 y 719.
27. CT 5, 761.
28. CT 5, 784s.
29. CT 5, 799.

logía moderna. Baste recordar el caso de la definición dogmática de la infalibilidad pontificia [30]. Pero eso no sería razón suficiente para trasladar idéntica distinción a los decretos de Trento.

Un primer indicio de que tal inversión no es legítima, lo tenemos en las palabras aducidas de las Actas. Es claro que el término *tenet Ecclesia* no es en el vocabulario de los Padres conciliares una expresión inferior a *credit Ecclesia,* cuando la dificultad suscitada por algunos es precisamente porque ese término parece aludir a una definición dogmática anterior, que todos suponen no haberse dado. Veremos cómo esta consideración recurre después del Concilio a propósito de nuestro canon. Es verdad que este escrúpulo no se tuvo en cuenta. Pero fué porque la expresión elegida prescinde absolutamente de que haya habido un decreto conciliar o pontificio anterior; no porque signifique un asentimiento distinto del asentimiento de fe.

Y hay de ello otro indicio: el uso del verbo *tenere* en el Concilio, siempre que se refiere a la aceptación intelectual de una verdad. Véanse los textos:

(1) "Ad coercenda petulantia ingenia decernit ut nemo... in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, Sacram Scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem *tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia* cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam Sacram interpretari audeat" (*Ses. IV, decr. 2*) [31].

(2) "Post hanc catholicam de iustificatione doctrinam, quam nisi quisque fideliter firmiterque receperit, iustificari non poterit, placuit Sanctae Synodo hos canones subiungere, ut omnes sciant non solum quid *tenere* et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant" (*Ses. VI ante canones*) [32].

(3) "Praecipit Sancta Synodus episcopis, ut sanam de purgatorio doctrinam, a Sanctis Patribus et Sacris Conciliis traditam, a christifidelibus credi, *teneri,* doceri et

30. CL 7, 414-417.
31. CT 5, 92.
32. CT 5, 797.

ubique praedicari diligenter studeant" (*Ses. XXV, decr. de purgatorio*) [33].

(4) "Item Sacram Scripturam, iuxta eum sensum, quem *tenuit et tenet Sancta Mater Ecclesia...* admitto" (*Prof. fidei*) [34].

(5) "Constanter *teneo* purgatorium esse..." (*Prof. fidei*) [35].

(6) "Hanc vero catholicam fidem, extra quam nemo salvus esse potest, quam in praesenti sponte profiteor et veraciter *teneo*, eamdem... retinere et confiteri atque... *teneri*, doceri et praedicari... custoditurum... spondeo, voveo ac iuro" (*Prof. fidei*) [36].

En los textos precedentes parece ser claro el sentido de *creer* cuando pertenecen a la profesión de fe (4-6).

En el n. 3 la frase *credi, teneri, doceri et praedicari* se refiere a los dos puntos sustanciales en la doctrina del purgatorio, que acaba de definir el Concilio unas frases antes: la existencia del purgatorio y el valor de los sufragios en favor de las almas allí detenidas; puntos, como se ve, que son dogmas de fe. La frase por lo demás es del todo equivalente al *credere, praedicare aut docere* de la sesión VI [37], y al *teneri, doceri et praedicari* de la profesión de fe [38].

En el n. 2, tomado de esta última sesión, se opone lo que hay que profesar (*tenere et sequi*) a lo que hay que rechazar (*vitare et fugere*). Pero lo que hay que profesar es lo contenido en los capítulos del decreto, que en el mismo texto se designa como la doctrina católica sobre la justificación, que hay que creer para salvarse. Es aquella misma doctrina de que se dice al principio del decreto: "quam sol iustitiae Christus Iesus, fidei nostrae auctor et consummator, docuit, Apostoli tradiderunt et catholica Ecclesia, Spiritu Sancto suggerente, perpetuo retinuit" [39]. Doctrina, sin duda, de fe.

Finalmente en los n. 1 y 4, en que aparece nuestra fórmula

33. CT 9, 1077.
34. HARDUIN, 10, 200.
35. HARDUIN, l. c.
36. HARDUIN, 10, 201.
37. CT 5, 791.
38. HARDUIN, 10, 201.
39. CT 5, 791.

tenet Ecclesia, se trata a no dudarlo de un sentido de la Escritura profesado por la Iglesia, enseñado por ella auténticamente, y que reclama en los fieles una profesión de fe. Ejemplos en el mismo Concilio nos los ofrece el sentido auténtico de las palabras de la consagración ("contra universum Ecclesiae sensum") y el de las palabras sobre el perdón de los pecados ("sicut Ecclesia catholica ab initio semper intellexit") [40].

Por todo lo dicho nos parece claro que la intención del Concilio en las últimas palabras del canon 23 ha sido afirmar auténtica y definitivamente la fe de la Iglesia en la inmunidad de todo pecado venial por privilegio especial de María.

2. El canon 23 en la teología postridentina.

Los teólogos que asistieron al Concilio así lo han entendido. Léanse estas palabras de Soto: "Quemadmodum, inquit, de B. Virgine Ecclesia tenet. Coetum enim Patrum ac Theologorum Ecclesiae nomine censuit, quoniam inter Ecclesiae decreta non id hactenus fuerat relatum" [41]. Se reconocen las huellas de la intervención del General Dominicano en el Concilio.

Andrés Vega nos dice, insistiendo en el mismo pensamiento, aunque con una perspectiva distinta: "Neque opus sane est, hoc olim scriptis definisse Ecclesiam, ut vere dixerit nostra Synodus Ecclesiam tenere hoc Virginis privilegium. Sed satis est, si id ut certum et indubitatum semper crediderit maxima et praecipua pars Ecclesiae. Non illa sola tenet Ecclesia, quae certis et scriptis canonibus definita sunt a Summis Pontificibus et generalibus Conciliis. Quin vero et omnia, quae ab eis statuta sunt, prius ut certa tenebantur ab Ecclesia; et quia tali et tanta certitudine ab ea tenebantur, scriptis mandatum est, ut ab omnibus catholicis tota mentis devotione susciperentur et crederentur" [42].

De ahí que sea frecuente en la teología postridentina dar por de fe el privilegio de la Virgen. Vamos a alegar algunos textos.

S. Pedro Canisio: "Hujus [Augustini] sententiam Tridentina Synodus recte percepit, meritoque cum illo definivit Ecclesia speciale Dei privilegium Virgini competere: ut illam a Sanc-

40. Harduin, 10, 80 y 98.
41. D. Soto, *De natura et gratia*, l. 3 cp. 4.
42. A. Vega, *De iustificatione doctrina universa*, l. 14 cp. 18 pag. 646.

tis reliquis segregemus et feliciorem hoc nomine praedicemus, quod omnia peccata, etiam venialia, cum viveret, devitare potuerit et in via Domini semper manserit inmaculata" [43].

B. DE MEDINA: "Error est manifestus contra fidem, asserere quod B. Maria habuerit aliquod peccatum actuale. Nam in Conc. Tridentino s. 6 cn. 23 definita est haec conclusio et constat ex traditione ecclesiastica" [44].

HENRÍQUEZ: "Quod [vitasse omnia venialia] certa fide de B. Virgine tenet Sancta Mater Ecclesia". "Fuit omnino immunis... ab omni peccato actuali, ut definit Conc. Tridentinum" [45].

Según VELÁZQUEZ [46] se trata simplemente de un dogma de fe.

SUÁREZ ha examinado el canon tridentino y ha concluido que éste, aun sin definir directamente el privilegio mariano, lo supone sin duda ninguna: "Conc. etiam Tridentinum s. 6 cn. 23, licet directe hoc non definiat, id tamen supponit dum docet Ecclesiam tenere B. Virginem ex speciali Dei privilegio omnia venialia peccata vitasse" [47]. De donde se sigue que el privilegio es de fe: "Suppono, ut certum, esse possibile hominem per donum gratiae posse vitare omnia peccata venialia... Hoc... est certa fide tenendum; nam ita credit Ecclesia concessum esse Sanctissimae Virgini, ut tradit Conc. Tridentinum..." [48]. Hasta el punto de que Suárez llega a colocar esa doctrina entre las que han pasado a ser de fe definida en virtud de una declaración auténtica de la Iglesia: "Post Christi adventum multae propositiones de fide sunt definitae, quae antea non erant de fide; ut quod Christus duas habuerit voluntates, quod B. Virgo numquam peccaverit venialiter..." [49]. "Simile erat ante Conc. Tridentinum de hac propositione: B. Virgo numquam peccavit venialiter. Nam semper fuit catholica in dicto sensu, etiamsi non esset expresse definita, et ideo contraria erat erronea, non tamen in rigore haeretica..." [50].

Para NOVATI la tesis es también de fe. Pero inspirado, a lo

43. S. P. CANISIUS, *De Maria Virgine incomparabili*, l. 1 cp. 19.
44. B. DE MEDINA, *In* 3 q. 27 a. 4.
45. H. HENRÍQUEZ, *Theologiae Moralis Summa*, l. 2 cp. 32 n. 5; l. 3 cp. 11 n. 3.
46. I. A. VELÁZQUEZ, *Maria Immaculate Concepta*, l. 5 diss. 1 adn. 1 n. 7.
47. F. SUÁREZ, *De Mysteriis vitae Christi*, disp. 4 s. 4 n. 15.
48. F. SUÁREZ, *De gratia*, l. 9 cp. 8 n. 3.
49. F. SUÁREZ, *De fide*, disp. 2 s. 6 n. 8.
50. F. SUÁREZ, *De fide*, disp. 19 s. 2 n. 13.

que creemos, en Suárez, pone expresamente la dificultad que presenta el famoso texto conciliar: "Haec conclusio fundatur in auctoritate antiquorum Patrum et, quod caput est, in Conc. Tridentino... Quaeres utrum de fide sit. Ratio dubitandi esse potest, quia Tridentinum citatum docet quidem B. Virginem fuisse immunem, ex speciali Dei privilegio, ab omni peccato veniali; non tamen declarat contrarium repugnare fidei catholicae; solet enim in aliis veritatibus fidei anathematis nota afficere contradicentes. Quare alicui videri poterit forsan, Concilium tantum voluisse hanc sententiam referre ut pie tenendam, non autem ut certam de fide" [51]. Puede verse en esas palabras una anticipación de la dificultad que modernamente se pone al canon Tridentino. Véase la respuesta de Novati: "Respondeo de fide certum esse, quod B. Virgo nullum umquam veniale peccatum commiserit. Ita Vázquez..., Suárez... Probatur: quia Conc. Tridentinum citatum expresse dicit: nisi... Pondera illud *tenet*: nam modus hic loquendi non est referre sententiam pie credendam, sed veritatem, quam Ecclesia iam amplexa est ex antiqua traditione" [52]. La solución de Novati se compagina perfectamente con lo que hemos visto en el Concilio mismo.

Acabamos de leer en Suárez una insinuación, que va a ser recogida por autores posteriores, al tratar de la posible evolución o desarrollo del objeto de la fe. Y de ello se aprovecharán también los mariólogos. Unos y otros, dando siempre por supuesto, como Suárez, que el privilegio de la Virgen, revelado desde el principio, ha empezado a tenerse auténticamente como tal, gracias a la declaración del Tridentino. Véase cómo lo propone Cristóbal Vega: "Constans Ecclesiae universalis traditio et sententia est... satisque tradita in Conc. Tridentino... Quo loquedi modo satis luculenter tradiderunt illi Patres hanc sententiam ratam firmamque esse Ecclesiae traditionem. Quam veritatem esse iam sancitam in Conc. Claromontano sub Urbano II..., docet Vázquez et Andreas de Vega..." [53]. "Immo existimo hanc immunitatem ab omni culpa, etiam veniali, Virginis Deiparae nunc a nobis haberi de fide; non propter novam revelationem noviter factam, qua Deus post Apostolorum tempora id Ecclesiae

51. I. B. Novati, *De eminentia Deiparae*, cp. 3 q. 15.
52. I. B. Novati, *De eminentia Deiparae*, l. c.
53. C. Vega, *Theologia Mariana*, pal. 9 cert. 3 n. 872.

suae patefecerit et antea non revelaverit. Cuius rei optima est ratio Cardinalis Lugo..." [54].

Vega se refiere a Lugo, el cual escribe en efecto: "Aliqua nobis de fide credenda proponuntur, quae Apostoli explicite non crediderunt; v. gr. hunc hominem esse Summum Pontificem et Christi Vicarium, Beatam Virginem non commisisse peccatum veniale..., et his similia" [55]. Esa es la dificultad. Véanse unas palabras de la solución: "Quod vero attinet ad immunitatem B. Virginis ab omni peccato veniali per totam vitam, ego quidem cum proportione dicendum puto; nec existimo nunc credi a nobis propter revelationem novam, qua Deus post tempora Apostolorum id suae Ecclesiae revelaverit, cum antea non revelasset... Nam Ecclesia, ut hanc veritatem nobis proponeret, non minus examinavit et consuluit Scripturas et doctrinam apostolicam, quam in quolibet alio dogmate, quod definit. Neque enim consuluit revelationem aliquam postea alicui factam..." [56].

En el mismo orden de ideas se mueve Ripalda cuando escribe: "Ideo in dubium revocant theologi, an post tempora Apostolorum novas aliquas veritates revelaverit Deus, quae tempore Apostolorum non erant revelatae. Primo quia eorum tempore non erant de fide plures veritates, quae modo ad fidem pertinent, ut B. Virginem fuisse immunem ab omni peccato actuali..." [57]. Da la solución misma de Lugo, y responde a la dificultad: "Hinc ad primam dubitandi rationem respondeo: Apostoli crediderunt immunitatem Deiparae a peccato actuali..., quia noverant perfecte Scripturas exprimentes dignitatem maternitatis Dei..." [58].

El valor principal de estos textos, como de las palabras de Suárez, está en que para los teólogos citados, y por lo mismo para la teología del siglo XVII, el privilegio singular de la Virgen es tan claramente de fe (y ello por la definición tridentina), que puede servir como ejemplo seguro e incontestable en la explicación de otros problemas teológicos.

En otros autores encontramos fórmulas que son equivalentes. Tal es, por ejemplo, la utilizada por Luis de Torres: "Di-

54. C. Vega, *Theologia Mariana*, pal. 9 cert. 3 n. 878.
55. I. de Lugo, *De fide*, disp. 3 s. 5 n. 71.
56. I. de Lugo, *De fide*, disp. 3 s. 5 n. 73.
57. I. Martínez de Ripalda, *De fide divina*, disp. 8 s. 2 n. 20.
58. I. Martínez de Ripalda, *De fide divina*, disp. 8 s. 2 n. 26.

cendum est illud primum assertum esse contra Ecclesiae traditionem, ut dixit Conc. Tridentinum..., et ex sensu Patrum... Unde illud dictum Baii [la prop. 73] meretur censuram erroris in fide" [59].

La fórmula de FRASSEN significa lo mismo: "Haec [conclusio] est communis apud omnes christifideles contra haereticos Lutheranos et Calvinistas... Probatur ex Conc. Tridentino..." [60].

Y en igual sentido nos dice VÁZQUEZ: "Constans est Ecclesiae traditio et sententia, declarata in Conc. Tridentino... Quibus verbis manifeste declararunt Patres hanc Ecclesiae constantem firmamque traditionem et sententiam esse" [61]. "Definitum fuit in eodem canone 23..." [62].

Un poco diferente en la forma, aunque de igual contenido en el fondo, es la censura de VALENCIA: "Certa est Ecclesiae catholicae sententia... 2.° probatur ex communi sensu et sententia Ecclesiae catholicae atque adeo fidelium omnium, saltem iam inde a multis saeculis. Quem sensum Ecclesiae communem declaravit sancta et oecumenica Synodus Tridentina..." [63].

Ni creemos querer decir otra cosa TOLEDO al afirmar: "Ultima certe reprehensionis causa allegata, a catholico iam proferenda non est; ex decreto enim Conc. Tridentini, nullum actuale peccatum, nec etiam veniale, B. Virginem umquam commisisse, certissimo tenendum est" [64].

La fórmula de BECANO es menos precisa: "Certum videtur B. Virginem numquam peccasse, nec mortaliter, nec venialiter. Est communis sententia catholicorum, et dicitur esse definita in Conc. Clarmontano... Favet etiam Conc. Tridentinum s. 6 cn. 23, ubi dicit Ecclesiam tenere..." [65].

Hay sin embargo un autor entre los teólogos postridentinos (y en los que hemos podido consultar es excepción única), que disminuye extraordinariamente el valor dogmático del canon

59. L. TURRIANUS, *Tractatus contra errores Michaelis Baii*, cp. 9 n. 15. Para la terminología de Torres véase *De fide, spe et caritate*, disp. 55, dub. 1-2.

60. C. FRASSEN, *Scotus Academicus, De Incarnatione*, tr. 1 disp. 3 a. 3 s. 3 q. 2.

61. G. VÁZQUEZ, *In 3*, disp. 120 ep. 1.

62. G. VÁZQUEZ, *In 1.2*, disp. 189 cp. 16 n. 148.

63. G. DE VALENTIA, *In 3*, disp. 2 q. 1 p. 3.

64. F. TOLETUS, *In Ioannem*, cp. 2 adn. 5.

65. M. BECANUS, *Summa Theologiae Scholasticae*, p. 3 tr. 1 cp. 28 q. 3 n. 2.

tridentino. Nos referimos a SYLVIO, que escribe así: "Unde Conc. Tridentinum s. 6 cn. 23 dicit quod de B. Virgine tenet Ecclesia... Ubi, licet expresse non definiat Ecclesiam id tenere tamquam dogma fidei, ac proinde nec sententiam contrariam damnet ut haereticam, ut minimum tamen tamquam temeraria reicienda est" [66]. Realmente entre la proposición herética y la que no es más que temeraria quedaba margen para una censura mayor.

Del conjunto de los textos citados, que sin duda pueden multiplicarse, creemos se desprende que para la teología postridentina la tesis de la inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora era una tesis de fe, definida más o menos directamente en el Concilio de Trento. Coincide este resultado con el que antes obtuvimos del estudio directo del mismo Concilio [67].

3. Una falsa cita de un Concilio.

En algunos de los textos citados se habrá observado una referencia al Concilio de Clermont, celebrado en 1095 bajo la presidencia de Urbano II.

La referencia la hemos encontrado en Andrés de Vega [68], Suárez [69], Vázquez [70], Novati [71], Becano [72], Velázquez [73], Cristóbal Vega [74]. Según ella el citado Concilio ha definido nuestra tesis como dogma de fe.

Hay que confesar que los textos aludidos dan una impresión de inseguridad notable. Fuera de Velázquez, que lo afirma con decisión, los demás se contentan con un "dicen" o con citar a

---

66. SYLVIUS, *In 3*, q. 27 a. 4.

67. Para orientarse en la teología anterior a Trento véase E. DUBLANCHY en DTC 9, 2114-2118.

68. A. VEGA, *De iustificatione doctrina universa*, l. 14 cp. 18.

69. F. SUÁREZ, *De Mysteriis vitae Christi*, disp. 4 s. 4 n. 1: "Definita esse fertur in Conc. Claromontano... ut refert Vega".

70. G. VÁZQUEZ, *In 3*, disp. 120 cp. 1; *In 1.2*, disp. 189 cp. 16.

71. I. B. NOVATI, *De eminentia Deiparae*, cp. 3 q. 15: "Ut refert Vega... idem affirmatur in Conc. Claramontano sub Urbano II".

72. M. BECANUS, *Summa Theologiae Scholasticae*, p. 3 tr. 1 cp. 28 q. 3 n. 3: "Dicitur esse definita in Conc. Claromontano sub Urbano II, ut refert A. Vega".

73. I. A. VELÁZQUEZ, *Maria Immaculate Concepta*, l. 5 diss. 1 adn. n. 7: "Inter dogmata fidei posuerunt Claromontanum et Tridentinum".

74. C. VEGA, *Theologia Mariana*, pal. 9 cert. 3 n. 872: "Quam veritatem esse iam sancitam in Conc. Claromontano sub Urbano II... docet Vázquez, et A. Vega...".

Vázquez o a Andrés de Vega. Y en efecto de ellos, finalmente de Vega, proviene la referencia del Concilio Claromontano.

Véase cómo expone la cuestión Vázquez: "Eamdem veritatem definitam aperte fuisse in Conc. Claromontano sub Urbano II, cui ipse Urbanus praefuit, testatur Andreas de Vega... Atque in hunc sensum quem diximus, statim in principio canonem praedictum Concilii intelligit. Calvinus quoque loco citato eiusdem Concilii meminit, seque illud non legisse inquit. Putat autem Vega fuisse generale, quod ei praefuerit Pontifex et aliqua ibi pro universali Ecclesia statuerit, quae sane Concilio nationali et provinciali convenire non possunt" [75].

Las palabras de Vázquez dan suficientemente a entender que toda su documentación en la materia está tomada de Vega. El es quien atestigua la definición hecha en el Claromontano; él es quien dice que Calvino también hace mención de dicho Concilio, aunque afirma no haberlo leído; él es finalmente quien tiene al Concilio por universal, apoyándose en determinadas razones. Sin embargo, vamos a ver que la cita atribuída a Vega no es exacta.

Léanse sus palabras. Está explicando el canon 23 de Trento, respondiendo a las objeciones de Calvino, y escribe: "Ecclesiam, ais, quid appellant, nisi Conc. Claromontanum? At ego, ut ingenue fatear me nescire quod nescio, nec in Conc. Claromontano statutum esse scio B. Virginem caruisse peccato veniali. Nam Concilium hoc numquam legi, nec in libro Conciliorum habetur. Tantumque memini in Basileensi Concilio definitum legisse, caruisse Illam omni peccato, etiam originali. Neque opus sane est hoc olim scriptis definisse Ecclesiam, ut vere dixerit nostra Synodus Ecclesiam tenere hoc Virginis privilegium. Sed satis est, si id ut certum et indubitatum semper crediderit maxima et praecipua pars Ecclesiae. Non illa sola tenet Ecclesia, quae certis et scriptis canonibus definita sunt a Summis Pontificibus et generalibus Conciliis..." [76].

Como se ve, la referencia del Concilio de Clermont no proviene de Vega, sino de Calvino. Quien realmente escribe así: "De speciali Virginis Mariae privilegio, cum caeleste diploma protu-

75. G. Vázquez, *In 3*, disp. 120 cp. 1.
76. A. Vega, *De iustificatione doctrina universa*, l. 14 cp. 18 pag. 646.

lerint, credemus quod iactant. Nam Ecclesiam quid appellant, nisi Conc. Claromontanum?" [77].

Vega la recoge, confiesa que no ha encontrado tal texto en las colecciones conciliares, y sostiene que tampoco es necesario aducir un Concilio para que el de Trento pudiera definir la fe de la Iglesia en el privilegio mariano. No es Calvino quien dice no haber visto el decreto de Clermont; es precisamente Vega. Quien más adelante, dando por supuesto que la cita de Calvino sea exacta, arguye que dicho Concilio tuvo que tener autoridad de Concilio general bajo la presidencia directa del Romano Pontífice.

La cita de Calvino es difícil de explicar, porque en efecto el supuesto texto del Concilio no se ha encontrado. Pero sobre ella, a través de Vega, se apoyan todas las citas posteriores. Esto nos explica la indecisión y vaguedad de las citas. Con razón en la teología posterior ha desaparecido la referencia al Claromontano.

Pero no se vaya a creer que esta falsa cita ha tenido influjo decisivo en la calificación dada por los teólogos postridentinos a nuestra tesis. En ningún modo. La misma imprecisión al citar, nos lo está ya significando. Pero además los textos aducidos se apoyan principalmente en el canon de Trento; y ya hemos visto que la tendencia que dichos textos suponen (coincidiendo en esto con la historia misma del canon), es que el privilegio de María, revelado por Dios en la edad apostólica, no había sido auténticamente declarado como revelado hasta la definición del Tridentino.

4. Conclusión.

La historia del canon 23 de la sesión VI de Trento y el vocabulario del Concilio nos llevan a concluir que éste quiso definir solemnemente que la Virgen nunca tuvo pecado venial por especial privilegio de Dios.

Esta definición no cae directamente sobre la existencia misma del privilegio, sino sobre la fe de la Iglesia que profesa esta doctrina.

Los teólogos postridentinos han entendido así el canon y han sostenido el privilegio de María como verdad de fe definida.

---

77. Calvinus, *Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto* (Corpus Reformatorum vol. 35. Calvini Opera, 7) 481.

LA ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN LA ENCARNACIÓN DEL HIJO DE DIOS SEGUN EL CARDENAL TOLEDO

por

J. M.ª Bover, S. I.

Desde los primeros siglos del cristianismo hasta nuestros días la encarnación del Hijo de Dios en el seno de la Virgen Madre se ha atribuído siempre al Espíritu Santo. El símbolo Apostólico dice de Jesu-Cristo: "Qui conceptus est de Spiritu Sancto" (Denz. 6); y el Niceno-Constantinopolitano: "Et incarnatus est de Spiritu Sancto" (Denz. 86). Lo mismo afirma León XIII en su encíclica "Divinum illud" (9 de mayo de 1897): "Hoc igitur tantum opus [incarnationis], etsi totius Trinitatis fuit, attamen Spiritui Sancto tamquam proprium adscribitur". Y lo repite Pío XI en su encíclica "Lux veritatis" (25 de diciembre de 1931). Tal es la afirmación cristiana. Pero el teólogo y el exegeta no pueden contentarse con la simple afirmación de la verdad cristiana: necesitan conocer su sentido preciso. En el caso presente la fórmula tradicional plantea dos problemas: sobre su alcance o extensión y sobre la propiedad de la atribución. Por una parte, la encarnación contiene muchos elementos y presenta variados aspectos: ¿se atribuyen todos ellos igualmente al Espíritu Santo? Por otra parte interesa conocer con qué propiedad se atribuye especialmente al Espíritu Santo la obra de la encarnación. Además, como semejante atribución se apoya en el conocido texto de San Lucas (1,35): "Spiritus Sanctus superveniet in te, et

virtus Altissimi obumbrabit tibi", se hace necesario conocer la interpretación exacta de estas misteriosas expresiones. Para acertar en la solución de semejantes problemas no les basta al teólogo y al exegeta entregarse a especulaciones personales: les es indispensable empalmar sus investigaciones con la labor de los grandes maestros que les precedieron. Entre estos maestros el Cardenal Francisco de Toledo ocupa una posición singularmente privilegiada: a la vez teólogo eminente y exegeta de primer orden. Interesa, por tanto, a la teología y a la exegesis bíblica conocer el pensamiento del egregio comentador de San Lucas y de la Suma Teológica. Mucho pueden aprender de él tanto el teólogo como el exegeta: el teólogo, aprovechando los inagotables tesoros de verdad revelada encerrados en las Sagradas Escrituras; el exegeta, no quedándose en la corteza de la letra, sino desentrañando el meollo doctrinal contenido en la palabra divina.

¿Cuál es, pues, el pensamiento de Toledo sobre la acción del Espíritu Santo en la encarnación del Hijo de Dios?

Su pensamiento es tan preciso y diáfano como coherente. Comentando la salutación del ángel a María "Dominus tecum", escribe: "Pater tecum, quia eius virtus tibi obumbrabit; Spiritus Sanctus, quia in te superveniet; Filius autem, quia in utero tuo et de substantia tua fiet homo" (In Lc. 1,28). Prescindiendo de la acción atribuída al Hijo, que ahora para nuestro objeto no ofrece especial dificultad, atribuye Toledo al Padre la *obumbración*, al Espíritu Santo otra acción o acciones diferentes, que luego determinará. Esta doble apropiación se basa en la interpretación que da Toledo al texto de San Lucas, cuyo primer inciso "Spiritus Sanctus superveniet in te" se apropia según él a la persona del Espíritu Santo, y cuyo segundo inciso "et virtus Altissimi obumbravit tibi" se refiere a la persona del Padre. Esta diferente apropiación la tiene Toledo tan fija en su mente, que luego por ella explica coherentemente otros textos. Así al interpretar las palabras siguientes "Ideoque et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei" (Lc. 1,35), dice con notable precisión: "Quia Spiritus Sanctus superveniet in te, ideo... quod nascetur etiam Sanctum nascetur..., ex ipsa et ab ipsa conceptione Sanctum... Quia vero virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideo quod nascetur ex te non tantum Sanctum, sed etiam Filius Dei vocabitur et erit". Magnífica interpretación que desvanece radicalmente la dificultad que de la partícula consecutiva "ideo-

que" podría nacer contra la divinidad de Cristo. Más adelante conforme a esta doble apropiación explica aquellas palabras del "*Magnificat*": "Fecit mihi magna qui potens est, et sanctum nomen eius" (Lc. 1,49). Dice: "Beata Virgo his duobus verbis allusit ad duo verba illa angeli: *Virtus Altissimi obumbrabit tibi* et *Spiritus Sanctus superveniet in te.* Propter illud dixit: *fecit mihi magna qui potens est;* propter hoc vero et *sanctum nomen eius*".

Esta doble apropiación, de tanto relieve en la interpretación de Toledo, nos servirá de base o de pauta para investigar qué es lo que en la encarnación del Hijo de Dios corresponde según él, y lo que no, a la acción apropiada del Espíritu Santo.

Mas antes no será inútil, dadas algunas corrientes modernas, dejar bien asentado que para Toledo estas acciones atribuídas al Espíritu Santo o al Padre no son acciones propias sino simplemente apropiadas. Escribe: "Cum omnia opera quae extra se Deus operatur, communia sint, quantum ad efficientiam, toti Trinitati, consequitur illam carnem, non a Spiritu Sancto solo, sed etiam a Patre et Filio, indivisa actione fuisse formatam; ut enim sanctificatio, ita et conceptio, quantum ad virtutem, opus est totius Trinitatis" (In Lc. 1,35). Y más adelante: "Dico quarto, utrumque opus totius esse Trinitatis, quantum ad efficientiam, tamen tribui Spiritui Sancto et Patri, sicut sanctificatio et creatio tribui solent: illud, quia opus est bonitatis; hoc, quia opus est potentiae. Tres ergo personae unica et indivisa actione humanam carnem sine viri opera formarunt et animarunt, et huic carni divinitatem in persona Filii coniunxerunt; solus tamen Filius homo factus est, quia hypostasis eius, non Patris nec Spiritus Sancti, communicata fuit illi carni. Tota ergo Trinitas incarnavit, ut ita dicam, Filium; solus autem Filius incarnatus est" (Ib.). Y en el comentario a la Suma Teológica añade: "Tota Trinitas operata est Christi humanitatis conceptionem. Probatur, quia opera effecta ad extra a tota sunt Trinitate" (In 3 p. q. 32, a. 1). Parece que semejante doctrina, afirmada reiterada y categóricamente por los Concilios y por los Romanos Pontífices, no debía haber sido puesta en tela de juicio recientemente por algunos teólogos católicos.

I. Acción apropiada del Espíritu Santo

La múltiple y variada acción del Espíritu Santo en la encarnación del Hijo de Dios redúcela Toledo, con su habitual claridad y precisión, a cuatro puntos principales: "Spiritus Sanctus supervenisse dicitur, et quantum ad gratiam, et quantum ad naturae opera. Nam

primo quidem, corpus Beatae Virginis sanctificavit novo sanctificationis modo, ut de eius substantia digne sumeretur caro illa divinitati unienda;

secundo, ut conceptionem ipsam sanctam faceret;

tertio, ut quae naturalis virtutis viri erant, suppleret, et quod Virginis naturale erat, perficeret et adiuvaret;

quarto, ut celeriter et sine mora supra cursum naturalium agentium conceptionem Christi perficeret" (In Lc. 1,5, annot. 97).

Como se ve, estas cuatro acciones forman dos series binarias: la primera referente a la dignidad, gracia o santificación de la concepción virginal; la segunda relativa a su fecundidad o actividad física. Estudiemos lo que sobre cada una de ellas enseña el teólogo exegeta en diferentes partes de sus obras.

1. *Acción santificadora del Espíritu Santo.*

La acción santificadora [1] del Espíritu Santo en la encarnación fué doble, por cuanto recayó a) sobre la persona de la Madre b) sobre la concepción virginal.

A. Santificación de la Madre.

Dice Toledo: "Primo igitur superventurus promittitur quantum ad Spiritus Sancti donorum et gratiarum abundantiam et copiam singularem. Quamvis enim tunc, quando angelus ei loquebatur, et ante, esset sanctissima et donis Spiritus Sancti refertissima..., tamen supervenit in ea Spiritus Sanctus post an-

1. Distingue Toledo tres notas características de la santidad, o, concretamente, de *lo santo*: 1) "quod Deo dicatum est"; 2) "quod Deo acceptum est ac gratum"; 3) "quod purum ac sincerum est" (In Lc. 1, 35, annot. 104). Jerarquizando estos tres rasgos, obtenemos una definición esencial de *lo santo*: que es "purum ac sincerum, Deo dicatum eique acceptum ac gratum". El elemento material es la pureza; el formal, la doble relación de consagración a Dios y de agrado de parte de Dios.

nuntiationem abundantissime, ut eam disponeret ac perficeret, ut digna prorsus esset, quae Filium Dei conciperet, et ut sanctificaret illud corpus, de cuius substantia caro Christi, unienda Verbo Dei, erat formanda... Sancta ergo et anima et corpore Beata Virgo effecta est".

Estas palabras, a primera faz tan sencillas y diáfanas, entrañan dos problemas, tan importantes como difíciles de resolver. Primero: ¿qué tiene de especial esta santificación anunciada ahora por el ángel respecto de la santificación precedente, expresada por la salutación angélica "*Llena de gracia*"? Segundo: más generalmente ¿qué tiene de singular la santidad de María respecto de la santidad de los otros santos? Trataremos de averiguar el pensamiento de Toledo. Para ello es necesario conocer lo que enseña sobre la plenitud de la gracia de María anteriormente a la salutación del ángel.

Es verdaderamente magnífico el comentario de Toledo sobre la palabra del ángel "*Gratia plena*". Difícilmente se hallará comentarista o teólogo, ni siquiera San Alberto Magno, que haya desentrañado más el riquísimo contenido de esta plenitud de gracia, concedida a María ya en su misma concepción. Hasta siete plenitudes distingue Toledo en la plenitud Mariana [2]. Bastará para nuestro objeto resumir brevemente su amplia exposición. La primera plenitud se refiere a la universalidad de las gracias divinas, todas generosamente concedidas por Dios a María. La segunda abarca todo el sujeto o recipiente, todo él, alma y cuerpo, sentidos y potencias superiores, colmado de gracia. La tercera es la absoluta exclusión de todo lo que se opone a la gracia, es decir, de todo pecado, original o actual, y de todo lo que lleva o dispone al pecado. La cuarta comprende todos los actos de la vida moral, todos plenamente santos y perfectos. Estas cuatro primeras plenitudes son, por así decir, cuantitativas. Las tres siguientes son más bien cualitativas. La quinta recoge y sublima con incomparables ventajas las más excelsas virtudes esparcidas en los mayores santos: es plenitud de eminencia. La sexta, plenitud de dignidad, encumbra a María a tal grado de gracia, que la hace digna Madre de Dios. La séptima es plenitud de amabilidad, que atrae hacia sí el supremo agrado de Dios entre

2. De Toledo parece depender el P. Luis de la Puente al considerar en sus *Meditaciones espirituales* (2, 6, 2) la plenitud de la gracia de María.

las puras criaturas. Pero sobre todas estas plenitudes está la gracia de las gracias, la gracia de la divina maternidad. Concluye Toledo: "Attende etiam hoc loco ab angelo gratia plenam dictam, non solum propter sanctitatis acceptationem apud Deum, sed etiam quod ad eam gratiam evecta est, ut Filium Dei conciperet; sicque Deo grata foret, ut in Matrem Filii eius esset electa" (In Lc. 1,28, annot. 67).

Toda esta múltiple y superabundante plenitud fue sustancialmente concedida a María ya en su primera santificación, esto es, en su Concepción Inmaculada. Así lo afirma Toledo: "Tripliciter fuit in gratia Virgo Beata perfecta et plena: 1.° in prima sanctificatione, per quam fuit *perfecte disposita,* ut fieret Dei Mater; 2.° in Filii conceptione ex propinquitate Filii; 3.° in glorificatione ipsa" (In 3 p. q. 27, a. 5). Y si así es, ¿qué puede significar la nueva santificación ahora anunciada por el ángel? De las expresiones de Toledo, antes transcritas, parece deber colegirse que esta nueva santificación se diferencia de la anterior solamente en el grado o por la superabundancia. Recordemos sus expresiones más significativas: "Supervenit in ea Spiritus Sanctus *abundantissime,* ut digna *prorsus* esset, quae Filium Dei conciperet". Estos dos adverbios "*abundantissime*", "*prorsus*" parecen expresar lo característico de esta nueva santificación [3]. Con este nuevo debordamiento de la gracia la que ya era digna de ser Madre de Dios se hizo más digna, enteramente digna.

Tal nos parece ser la solución del primer problema antes indicado. Más luminosa creemos la solución sugerida por Toledo al segundo problema, relativo a la singularidad de la gracia de María comparada con la de los otros santos.

Comparando la gracia de Cristo con la gracia de los demás hombres, desarrolla Toledo genialmente una idea apuntada por Santo Tomás. Dice el Angélico: "In mysterio autem incarnationis magis consideratur *descensus* divinae plenitudinis in naturam humanam, quam profectus humanae naturae, quasi praeexsisten-

3. La plenitud de la gracia no excluye en María ulteriores y asombrosos crecimientos. "Adverte, dice Toledo, non sic nunc dici plenam, quasi plus gratiae postea non acceperit. Non enim hoc ita est; nam post salutationem hanc, magnam adhuc copiam gratiae accepit a Spiritu Sancto superveniente, quam etiam eminentissimis meritis operum et virtutum per totum vitae tempus in hoc saeculo auxit... Hinc deduces quanta sit nunc beatissima Virgo in caelis, quae ante Verbi conceptionem gratia plena fuit, et in conceptione referta est gratia, et post conceptionem et partum merita a nobis immensurabilia et indicibilia cumulavit" (In Lc. 1, 28, annot. 67).

tis, in Deum" (3 p. q. 34, a. 1, ad 1). Añade Toledo: "In Christi gratia consideratur *descensus* divinae plenitudinis ad hominem; in aliorum hominum gratia potius *ascensus* hominis ad Deum". Y lo explica: "Gratia data puro homini ipsum elevat in Deum, qui sine gratia inferius iacebat. At gratia Christi non sic: potius ex nimia elevatione illius humanitatis in Deum per unionem gratia consequitur" (In 3 p. q. 34, a. 1, conclus. 2).

¿Semejante consideración de la gracia *descendente* de Cristo tendrá, según Toledo, aplicación analógica a la plenitud de la gracia de María? Toledo no hace esta aplicación analógica; pero establece las premisas de un silogismo, de las cuales se deduce lógicamente la legitimidad de esta aplicación. Conviene esclarecer esta índole de la gracia de María, que, de ser cierta, sería una de las más gloriosas prerrogativas de la Madre de Dios.

La primera premisa la acabamos de exponer: es la tendencia *descendente* de la gracia de Cristo. Para cuya inteligencia hay que recordar la doble gracia de Cristo: la gracia sustancial y fundamental, que es la unión hipostática, y la gracia accidental y derivada, que es la gracia habitual con todos los dones y carismas que la acompañan. Ahora bien, el carácter *descendente* no se aplica a la gracia de unión, sino solamente a la gracia accidental. Esta es *descendente*, porque desciende de la gracia suprema de la unión; y no es *ascendente*, porque no necesita subir hasta Dios, en el cual ya se halla y con el cual está ya unida la naturaleza humana de Cristo. En cambio, en los demás hombres, inmensamente alejados de Dios, sumidos en el profundo abismo de la nada y del pecado, la gracia los levanta hacia Dios, los aproxima a Dios, los une a Dios. En suma, en Cristo previamente a la gracia santificante existe una gracia de unión, que no preexiste en los demás hombres. Por esto en Cristo la gracia puede descender y no puede ascender: en los hombres, al contrario, puede y debe ascender y no puede descender.

¿Y en María? ¿Su gracia es puramente ascendente, como la de los demás hombres, o es también a su modo descendente como la de Cristo? La segunda premisa, establecida por Toledo, nos dará la respuesta, que será la conclusión del silogismo.

¿Por qué en Cristo la gracia es descendente, y en los demás hombres ascendente? Porque en Cristo preexiste una gracia superior, que en los demás hombres no preexiste. Ahora bien,

en María preexiste lógicamente una gracia superior, que no preexiste en los demás hombres, la gracia cuasi-sustancial de la divina maternidad, análoga a la gracia suprema de la unión hipostática. Notemos aquí que precisamente la divina maternidad es la base del principio mariológico de la analogía, según el cual las prerrogativas de María corresponden a la divina maternidad proporcionalmente a como las prerrogativas de Cristo corresponden a la unión hispostática. Además, analógicamente a la unión hipostática, la divina maternidad, como intrínsecamente perteneciente al orden de la unión hipostática, es una elevación al plano divino y un acercamiento a Dios o una singular unión con la divinidad. En este supuesto, la gracia santificante de María puede *descender* de la gracia superior de la divina maternidad y no necesita levantar a María al plano divino, en el cual se halla ya previamente en virtud de la misma divina maternidad. Luego no es infundado hablar de la gracia *descendente* de María.

Lo importante de la materia reclama alguna mayor declaración.

Ante todo Toledo considera la divina maternidad como una gracia. María, dice, "ad eam gratiam evecta est, ut Filium Dei conciperet" (In Lc. 1,28, annot. 67). De la soberana transcendencia de esta gracia dice: "Huius plenitudinis magnitudo ex ipsa dignitate cognosci potest, esse enim Dei Matrem omnem superat dignitatem et excellentiam purae creaturae; post illud enim, quod supra omnia creata est, nempe esse hominem Deum, proximum est Virginem esse Matrem Dei" (Ib.). Esta gracia además importa una singular unión con Dios. "Fuit enim, añade, cum Beata Virgine Dominus, non tantum per auxilium et protectionem, nec etiam per solam gratiam, sed per quandam particularem coniunctionem; quia ex ea genitus est, et in ventre eius fuit, qua ratione solus Filius Dei cum ea fuit" (Ib. annot. 70). Y en otro lugar [4]: "Ratione huius privilegii, scilicet esse Matrem, Deo

4. Escribe también: "Qui accedit maxime soli, maxime illuminatur; cum ergo beatissima Virgo maxime accesserit Deo, cum eius Mater vera sit effecta, supra omnes illuminata est lumine gratiae: debuit sanctitas eius esse supra omnium sanctorum sanctitatem, nempe ut nullius peccati fuerit particeps, sed sancta undequaque" (In Lc. 1, 28, annot. 68). En este texto se afirma también el carácter *descendente* de la gracia de María: gracia descendente de la divina maternidad, considerada como una *previa* aproximación a Dios; gracia máxima, como derivada de la máxima aproximación de Dios.

coniunctior erat, quam omnes alii sancti ratione officiorum suorum" (In 3 p. q. 27, a. 5, conclus. 1). Era, por tanto, la divina maternidad una cierta *gracia de unión,* análoga también bajo este concepto con la gracia suprema de la unión hipostática [5].

Ahora bien, a esta gracia superior vincula Toledo y de ella deriva, lo mismo que todos los teólogos, la plenitud de gracia de María. Pero no todas las gracias de María se derivan igualmente de la divina maternidad. Recordemos que, según Toledo, la plenitud siempre creciente de la gracia de María, tuvo dos momentos o estadios principales y como decisivos, anteriormente a su glorificación, que fueron la santificación inicial en la Concepción Inmaculada de la Madre y la nueva santificación en la concepción virginal del Hijo. He aquí sus palabras: "1.° in prima santificatione, per quam fuit perfecte disposita, ut fieret Dei Mater; 2.° in Filii conceptione ex propinquitate Filii" (In 3 p. q. 27, a. 5, conclus. 2). Respecto de la primera santificación, la divina maternidad sólo pudo ejercer una causalidad perteneciente al género de causa final: "ut fieret Dei Mater"; en cambio, respecto de la nueva santificación, pudo ya ejercer una causalidad perteneciente al género de causa eficiente: "ex propinquitate Filii". Por razón de la causalidad final la primera santificación sólo impropiamente puede decirse *descendente* de la divina maternidad; en cambio, por razón de la causalidad eficiente la nueva santificación puede con toda propiedad decirse *descendente* de la divina maternidad. La primera se concede a María *para* ser Madre de Dios; la segunda, *por* ser ya Madre de Dios. Y como la nueva santificación fué sin duda, de mucho, la más copiosa que María recibió en toda su vida, bien puede decirse, en conclusión, que su gracia, analógicamente a la de Cristo, fué *descendente.*

B. Santificación de la concepción virginal.

Escribe Toledo: "Secundo, supervenit Spiritus Sanctus in Beatam Virginem, ut conceptionem etiam sanctificaret" (In Lc. 1,35, annot. 97). Para cuya inteligencia presupone que en la concepción ordinaria de los hombres "et proles in peccato concipitur, et conceptio ipsa infecta est, quia per eam peccatum transit,

5. Realza este valor de la gracia de María su índole social o tendencia soteriológica. Cfr. In Lc. 1, 28, annot. 67; 1, 35, annot. 97.

quatenus proles pecqatum contrahit, quia de Adam genita est". A esta doble contaminación debía contraponerse la doble santidad de la concepción de Cristo: "Adverte... Christum, praeterquam quod, ratione unionis ad Verbum, omnis peccati expers omnique gratia plenus erat, conceptionem habuisse plane sanctam atque innocentem, quatenus Beatae Virgini ea gratia data est, et Spiritus Sanctus ita in eam supervenit, ut ex illa conceptione nonnisi sanctus concipi posset". La Virgen había sido concebida santa y sin pecado, añade, pero no en virtud de su concepción, sino por privilegio; Cristo, en cambio, había de ser concebido santamente en virtud de su misma concepción. "Ipse enim gratiam habuit ex unione, qua in se sanctus est, et eius conceptio sancta fuit, quia de sancta Virgine et de Spiritu Sancto conceptus est". Y concluye magníficamente que el Espíritu Santo vino sobre María, "ut sancta sancte et Sanctum conciperet" (Ib.).

Todo esto es suficientemente claro, y no ofrece especial novedad. Solamente, para mayor precisión añadiremos algunas breves observaciones.

Primeramente, el principio de esta santificación es doble: uno más bien negativo, que es la virginidad de la concepción o la ausencia del varón; otro positivo que es (además de la santidad personal del Verbo) la santidad del Espíritu Santo, cuya acción no puede ser sino santa y santificadora.

En segundo lugar, esta acción santificadora del Espíritu Santo Santo no es en realidad otra que la acción virginalmente fecundante, de que luego se hablará. La diferencia está solamente en el distinto aspecto con que esta única acción es considerada: aquí, como principio de santidad moral; luego, como principio de actividad física.

2. *Acción fecundante del Espíritu Santo.*

Partiendo de los conocimientos fisiológicos comunes en su tiempo, y no siempre exactos, distingue Toledo dos acciones del Espíritu Santo: una referente a la eficiencia de la concepción, otra relativa al modo de efectuarla. La diferencia entre estas dos acciones y las dos precedentes es clara. Mientras que las dos anteriores sólo miraban a la dignificación moral de la concepción de Cristo, las dos siguientes afectan a la misma producción física y existencia de la encarnación: por ellas se constituye el Espíritu

Santo principio activo de la fecundidad viriginal. Y por ellas también hay que explicar, en lo posible, el doble misterio de la maternidad divina y de la concepción virginal. De ahí su importancia.

A. Principio efectivo de la concepción virginal.

Dice Toledo: "Tertio, supervenit Spiritus Sanctus quantum ad efficaciam et energiam conceptionis, ut Beata Virgo sine viro conciperet, Spiritu Sancto, quod virtutis viri est, supplente... Pro quo adverte, in naturali generatione feminam praebere materiam, ex qua formanda est caro fetus, neque id solum, sed... praeparare; quae non efficit per solam virtutem suam, sed virtute viri accedente, quae organizat et format materiam illam, ut capax sit et receptiva animae inducendae seu infundendae, et infusam unit et copulat materiae illi, ut fiat vivens et animatus fetus. In hac autem generatione et conceptione haec sancta sunt, sed non a viro aut virtute eius, sed a Spiritu Sancto, cooperante Beata Virgine in his quae feminae sunt. Exhibuit quidem materiam...; ex [hac] enim... formata est Christi caro; at non sola... disposuit, sed Spiritus Sanctus sua infinita efficacia perfecit, organizavit et praeparavit, et animam infusam carni univit. Et ad haec omnia perficienda supervenit..." (In Lc. 1, 35, annot. 97). Esta explicación de la fecundidad virginal por obra del Espíritu Santo, corriente entre los teólogos católicos, no tiene especial novedad. Pero al lado de ella tiene Toledo interesantes precisiones o sugerencias, que convendrá recoger y aquilatar.

Distingamos la actividad propia de la Madre Virgen y la acción que asume el Espíritu Santo.

Ante todo hay que notar que María ejerció todas las actividades propias de la maternidad. El Espíritu Santo suplió sobrenaturalmente la actividad del padre, pero no suprimió ni menguó ninguna de las actividades de la madre. Más bien éstas de alguna manera se acrecentaron, por cuanto sola la Madre suministró toda la sustancia de la cual se formó el sagrado cuerpo del Hijo. De ahí que María fué más plenamente Madre de Cristo que las otras madres lo son de sus hijos. Así lo notó atinadamente Toledo [6]: "Erant enim filius unicus, non qualiscumque, sed *totus*

6. Dice también, hablando de la Virgen: "Quae tanto magis est Mater Christi

ipsius Matris; ceteri enim filii non ex matris solius, sed ex patris etiam substantia sunt: Christus autem ex sola Matre substantiam accepit, utpote Spiritus Sancti opera conceptus. Unde erat Filius ipsius supra ceteros omnes" (In Lc. 2, 35, annot. 57).

Entre estas actividades maternas señala Toledo dos momentos principales, que con términos menos ambiguos podemos llamar producción del germen materno y su fecundación por parte del Espíritu Santo. En el primero parece actuar sola la Madre, y aun naturalmente, presupuesto siempre el concurso general de Dios; en el segundo, en cambio, a la acción de la Madre se asocia [7] la acción sobrenatural del Espíritu Santo. Interesa sobremanera a la Mariología conocer lo que en estos momentos de la generación corresponde exactamente a la acción de la Madre y a la acción del Espíritu Santo. Y ahora nos interesa también saber lo que sobre estos problemas dice o sugiere nuestro teólogo exegeta.

Que en la producción del germen materno intervenga con su acción directa el Espíritu Santo no lo dice nunca Toledo. Y en este caso su silencio debe considerarse como una tácita negación. Pero aparte de esta acción directa, ¿será necesario admitir una acción indirecta o mediata, corroborando o elevando sobrenaturalmente la potencia generativa materna? De semejante refuerzo o complemento sobrenatural de la virtud generativa nada dice Toledo, explícitamente a lo menos; pero establece ciertos principios de los cuales pueda tal vez colegirse fundadamente la existencia o realidad de semejante complemento.

En las acciones que preceden y determinan la encarnación del Hijo de Dios debe hallarse una finalidad intrínseca o una ordenación teleológica que las oriente a la unión hipostática. Así lo indica Toledo: "Ex superventione enim Spiritus Sancti in Beatam Virginem et ex obumbratione ejus factum est, ut quod ex ea nasceretur, Filius Dei esset" (In Lc. 1, 35, annot. 106). Pero Toledo atribuye esta orientación a la acción divina: ¿no se hallará también en la acción generativa materna?

---

secundum carnem supra ceteras omnes matres, quanto plus ministravit ex sua substantia quam ceterae matres" (In Lc. 1, 35, annot. 99).

7. En la asociación de esta doble acción funda Toledo la propiedad del verbo "concipies", que él prefiere, con razón, a la otra versión "accipies", usada por San Ambrosio (In Lc. 1, 31, annot. 80).

Afirma Toledo, con notable énfasis, que el Hijo de Dios no quiso hacerse hombre sino por vía de verdadera generación. "Constat, dice, Dei Filium non tantum carnem nostram induisse, sed etiam modo quodam nostro, nempe per conceptionem et partum, ut *vere* conceptus et *genitus* dici possit, et sit". Y aludiendo a la manera con que Eva fué formada de Adán, añade: "At noluit sic homo fieri, sed conceptione et *generatione;* idque multis rationabilibus de causis". La séptima de estas causas razonables la expresa en estos términos: "Septima causa est, ut Beatam Virginem in maternitatis dignitatem eveheret; nisi enim illa concipiendo et pariendo carnem ministraret, Mater Dei aut Christi dici non posset" (In Lc. 1, 31, annot. 84). Y concluye: "Ecce igitur quibus de causis conceptus et *genitus* Filius Dei est" (Ib.). Este razonamiento del gran teólogo sugiere varias consideraciones.

Primeramente, el mismo Toledo afirma categóricamente, y con toda razón, que el Hijo de Dios fué verdaderamente engendrado por María. Ahora bien, el término total o sujeto de la generación es la persona engendrada. Luego la acción generativa de María terminó en la persona del Hijo de Dios. Por otra parte, la potencia generativa natural de María no tenía en sí ninguna tendencia u ordenación teleológica a la generación del Hijo de Dios. Era, por tanto, necesario que su potencia generativa se reforzase o elevase con una virtud sobrenatural.

Ni puede decirse que semejante orientación teleológica fuera efecto de la acción divina. Por dos razones. Primera: si así fuera, la acción generativa globalmente considerada estaría sin duda teleológicamente ordenada a la encarnación; pero no podría decirse que la generación (que debe terminarse en la persona) fuera propiamente materna. Segunda razón: la acción del Espíritu Santo o del Padre, que interviene en la encarnación, no puede decirse propiamente generativa; pues ni es de la propia sustancia ni produce una naturaleza semejante. Luego, si la acción que determina la encarnación ha de ser generativa, toda la razón de generación debe hallarse de parte de la Madre. Por tanto, la acción de la Madre, y en cuanto procede de la Madre, es propiamente generativa, y es generación del Hijo de Dios humanado. Y, de nuevo, como no podría serlo, sin ser elevada sobrenaturalmente con un complemento de la potencia generativa, es lógico admitir

la realidad de semejante complemento. Y más, si, como afirma Toledo, sin la generación virginal no se explica la verdad de la divina maternidad, y si, a su vez, sin este complemento sobrenatural tampoco se explica convenientemente la misma generación, síguese finalmente que sin este complemento tampoco se explica adecuadamente la divina maternidad. Por lo demás, este complemento sobrenatural, que deducimos de los principios asentados por Toledo, parece afirmarlo el mismo teólogo en las palabras transcritas anteriormente: "Spiritus Sanctus supervenisse dicitur..., ut... quod Virginis naturale erat, *perficeret* et adiuvaret" (In Lc. 1, 35, annot. 97); donde afirma que el Espíritu Santo, no sólo auxilia (extrínsecamente), sino que *perfecciona,* es decir, eleva sobrenaturalmente con alguna virtud (intrínseca), la natural fecundidad materna de María.

Tal complemento sobrenatural, refuerzo de la virtud generativa materna, no es una simple condición de la generación, sino que parece debe considerarse como la forma real de la divina maternidad, forma que real e intrínsecamente constituye a María verdadera Madre de Dios *in actu primo.* Y una vez admitida esta forma real, es enorme su repercusión en toda la Mariología. Por otra parte, no se ven razones sólidas que impidan admitir esta explicación de la divina maternidad [8].

Más claro es el pensamiento de Toledo sobre la acción del Espíritu Santo en la fecundación del germen materno, segundo momento esencial de la generación. Merece notarse la maravillosa precisión con que el egregio teólogo determina esta acción. "Diligenter attende, escribe, Christum secundum carnem dici conceptum de Spiritu Sancto duas ob causas. Una est ipsius Spiritus Sancti virtus, quae effecit quod viri erat, formando et organizando et animando carnem Christi... Aliter enim non posset Christus dici conceptus de Spiritu Sancto, nec locus Matthaei *De Spiritu Sancto est* intelligi potest de sola sanctificatione, sed de operatione etiam ad concipiendum; aliter enim verba angeli non essent ad rem... Altera causa propter quam dicitur de Spiritu Sancto conceptus est sanctificatio conceptionis, quia sanc-

8. Puede verse nuestro estudio *La gracia de la divina maternidad* (Estudios Marianos, 5 [1946] 147-164).—Esto escrito, llega a nuestras manos el libro *Sancta Maria Mater Dei* del P. Guillermo Rozo, C. M. F., que sostiene resueltamente la misma explicación de la divina maternidad (Milán, ed. Ancora, 1943).

tam effecit conceptionem Christi...; atque haec est causa... cur conceptio tribuatur Spiritui Sancto, cum sit opus totius Trinitatis... Si enim ad conceptionem, quantum ad formationem tantum et alia quae naturae sunt supplenda concurrisset, non esset cur magis Spiritui Sancto quam Patri tribueretur conceptio; at quia ad sanctificandam etiam conceptionem et corpus illud Beatae Virginis, a quo caro sumenda erat, superventio haec facta est, idcirco Spiritui Sancto attribuitur" (In Lc. 1, 35, annot. 98).

Lo que a continuación añade Toledo explicando algunas expresiones ambiguas de los Padres no ha perdido su actualidad. Prosigue: "Ex his facile interpretaberis quod quidam antiqui Doctores parum proprie loquentes affirmarunt: Spiritum Sanctum fuisse velut semen quo Christus est conceptus... Quod quidem sic intelleges. Semen enim naturale tria habet. Primo quidem continet materiam, ex qua conficitur fetus: et sic impium esset existimare Spiritum Sanctum fuisse semen carnis Christi conceptae. Secundo habet virtutem effectivam, quae organizat, disponit et animat fetum. Tertio est instrumentum agentis principalis, nempe patris; neque enim virtus seminis efficax est per se, sed ut instrumentum quoddam separatum agentis praecipui, qui est pater. Spiritus Sanctus ergo semen dicitur, tantum, quia effecit quod virtus naturalis efficere solet, non autem propter tertium, quasi Spiritus Sanctus id fecerit ut instrumentum alterius, cum ipse Spiritus Sanctus fuerit ipsum agens principale, qui locum patris supplet modo eminentissimo et altissimo. Sic isti Doctores interpretandi sunt; non in eum sensum quem obtrudunt quidam recentiores dicentes Spiritum Sanctum fuisse velut semen quoddam divinum, Patrem autem ut generantem: quorum sententia omnino est reiicienda, ex qua consequitur Christum non de Spiritu Sancto, sed de Patre esse conceptum, contra verba angeli... et contra articulum fidei... Non enim dicimus conceptum hominem seu generatum a semine, sed a patre a quo semen est... Adde absurdum esse Spiritum Sanctum, aequalem et consubstantialem Patri, instrumentum Patris facere, quod Arianum quid sonat... Non est autem dissimile si quis in Filii secundum carnem conceptione Patrem locum generantis, Spiritum Sanctum autem locum seminis tenuisse affirmet. Unde merito reprobatur haec assertio a Damaso in Symbolo, ubi sic habet: "*Non, ut quidam sceleratissime opinantur, Spiritum Sanctum di-*

cimus fuisse pro semine, sed potestate ac virtute Creatoris operatum". Y después de otras consideraciones, concluye: "His igitur reiectis, tenenda est doctrina Patrum exposita; et si qui improprie locuti sunt, interpretatione recta et propia declarandi" (In Lc. 1,35, annot. 98).

Esas opiniones rechazadas por Toledo eran falsos caminos para explicar una verdad: que el Espíritu Santo, a pesar de suplir el oficio de padre en la generación humana de Cristo, no es, con todo, padre de Cristo. La verdadera razón la halla Toledo en la noción misma de la generación, cuyas dos notas diferenciales no se hallan en la acción del Espíritu Santo. Completando a Santo Tomás (3 p. q. 32, a. 3), dice Toledo: "Quamvis igitur, Spiritus Sanctus suppleverit quod viri est, quantum ad efficientiam, pater non est Christi dicendus: tum quia non est eiusdem speciei cum Christo secundum carnem, tum... quia non contulit aliquid ex sua substantia; quod enim ad illius carnis constitutionem opus fuit, totum de Beata Virgine sumptum est... Haec differentia inter Spiritum Sanctum et Beatam Virginem: quod ille efficientiam et virtutem, haec substantiam exhibuerit in Filii conceptione" (Ib. annot. 99).

B. Instantaneidad de la concepción virginal.

Conforme a los conocimientos fisiológicos de su tiempo afirma Toledo que, mientras en la concepción ordinaria transcurría un espacio bastante largo entre la fecundación y la animación, en la concepción virginal todo fué instantáneo. El Espíritu Santo, dice, "supervenit, ut mira celeritate conceptio illa perficeretur, et sine mora ulla Deus homo fieret, et Beata Virgo Mater Dei ictu oculi fieret". En lo cual, añade, el Espíritu Santo "non solum viri operam supplevit, sed superavit", obrando "supra cursum naturalium agentium" (In Lc. 1, 35, annot, 97).

Esta explicación, y el consiguiente milagro que en ella se supone, carecen hoy día de fundamento, si es verdad, como parece, que en toda concepción se verifica la misma celeridad o instantaneidad [9]. Una observación importante sugiere esta posición de la Tradición cristiana y de la Teología católica frente a las doc-

9. Cfr. A. Breitung, *De conceptione Christi Domini inquisitio physiologico-theologica* Gregorianum, 5 (1924) 391-423; 531-568.

trinas fisiológicas o filosóficas de su tiempo, al afirmar tan resueltamente la instantaneidad de la concepción de Cristo: que en vez de depender de dichas doctrinas o de acomodarse a ellas, las abandonaba o corregía, siempre que no se amoldaban a la verdad revelada. No es, por tanto, muy prudente, para enervar el valor de las doctrinas tradicionales distinguir demasiado en ellas el elemento divino y el elemento humano. El caso de la concepción instantánea de Cristo muestra que semejante criterio es bastante aventurado.

Conclusión: acción apropiada del Espíritu Santo. Esta cuádruple acción, como obra que es de toda la Trinidad, no puede atribuirse al Espíritu Santo con exclusiva propiedad, sino sólo por especial apropiación. Así lo enseña Toledo a una con todos los teólogos, como anteriormente hemos notado. En la designación de los motivos de semejante apropiación tiene Toledo algunas precisiones dignas de consignarse. En su comentario a la Suma Teológica resume y precisa maravillosamente la doctrina del Doctor Angélico. Dice así: "Per appropriationem ista conceptio attribuitur Spiritui Sancto propter tria. Primum est ex parte *principii*. Nam ex amore divino processit Filii Dei incarnatio et secundum carnem conceptio. Quia igitur Spiritus Sanctus est amor, opus amoris ipsi tribuitur. Secundo ex parte *termini*. Nam caro unita est Verbo, nullo praecedente merito, sed ex sola divina gratia et liberalitate. Cum autem opera gratiae, quia voluntaria sunt, tribuantur Spiritui Sancto, ob id talis etiam conceptio attribuitur. Tertio ex parte *finis*. Quia incarnatus est Dei Filius, ut nos sanctificaret. At sanctificatio Spiritui Sancto tribuitur. Ob haec igitur conceptio effective Spiritui Sancto appropriatur" (In 3 p. q. 32, a. 1). En el Comentario de San Lucas valora o jerarquiza, por así decir, estas tres razones. La primera la omite: señal de que le da menor importancia. La segunda la declara en estos términos: "Quid ergo causae est quod soli Spiritui Sancto tribuitur? Hoc etiam dubium excitavit Augustinus (Enchir. cap. 38) et solvit (cap. 40) sic: commune quidem fuisse toti Trinitati carnem illam formasse et conceptionem perfecisse; tamen Spiritui Sancto tribui ad significandum conceptionem hanc, Deumque hominem fieri, gratuitum quid esse et ex puro Dei dono, non ullis praecedentibus hominum meritis; solet enim Scriptura, quae gratiae sunt,

Spiritui Sancto tribuere, quia per voluntatem a Patre Filioque procedit" (In Lc. 1, 35, annot. 99). Pero la principal razón para Toledo es, como ya antes hemos podido apreciar, la tercera. "Huic, dice, adiungenda est illa *potissima* ratio ad insinuandum conceptionem Christi, non solum non fuisse infectam, sed etiam sanctam; et eum qui concipiebatur, non solum sine peccato, sed Sanctum Sanctorum esse; ad insinuandum etiam finem adventus et conceptionis illius, nempe ut per eum qui concipiebatur, mundus sanctificaretur" (Ib.). Fué, por tanto, la encarnación obra de amor, más aún obra de gracia; pero sobre todo obra de santidad: de la santidad de la concepción virginal y de la santificación de todo el género humano. Triple razón, por la cual con especial apropiación se atribuye al Espíritu Santo, que es Espíritu de amor, Espíritu de gracia y Espíritu de santidad, como su nombre mismo lo expresa.

En lo que atribuye al Espíritu Santo sigue más bien Toledo la corriente general de los teólogos y exegetas, en cambio, en lo que atribuye al Padre, y no al Espíritu Santo, parece representar una tendencia más personal, que, sin embargo, como veremos, es también conforme a la tradición.

II. Acción apropiada de Dios Padre

Llegamos al punto más original, y también más importante, de la interpretación de Toledo. En la cual distinguiremos el aspecto exegético y el teológico. La exegesis será, como debe ser, la base de la teología; que, cuando se apoya en la Escritura, necesita una sólida base exegética, si no ha de ser un edificio construído sobre arena. La exegesis, a su vez, si no ha de ser infecunda o raquítica, reclama el desenvolvimiento teológico. Exegeta y teólogo juntamente, Toledo nos va a dar una exegesis exacta y un desenvolvimiento teológico amplio y coherente. Por lo menos nos dará sugerencias, que permitan ulteriores ampliaciones.

1. *Exegesis del texto bíblico.*

Comienza Toledo notando la gran multitud y variedad de las interpretaciones patrísticas sobre el texto de San Lucas: "In hac explananda sententia antiqui Patres multum sunt inter se,

et sibi etiam quidam, discordes. Quorum interpretationes proponam et explicabo" (In Lc. 1, 35, annot. 100). Hasta ocho interpretaciones diferentes enumera, de San Hilario, San Ambrosio, San Agustín, Orígenes, San Bernardo, San Gregorio Niseno y San Gregorio Magno. Pero más notable que la erudición, es la precisión con que declara y distingue todas estas interpretaciones y el acierto con que las valora y califica, apelando a los dos grandes principios exegéticos: el valor propio de las expresiones y la conexión con el contexto. Es un modelo de recensión serena, sólida, objetiva. Como resultado de este análisis y de sus reflexiones personales, propone a continuación su propia interpretación, que puede reducirse a tres puntos principales: 1) el sentido de la expresión "virtus Altissimi", 2) el significado exacto de la palabra "obumbrabit", 3) la conexión lógica de la frase entera "virtus Altissimi obumbrabit tibi" con la siguiente "ideoque et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei", es decir, de la obumbración con la divina filiación del fruto virginal.

Sentido de "virtus Altissimi". Para comprender y apreciar la posición de Toledo conviene recordar la historia exegética de esta expresión, comparada con la precedente "Spiritus Sanctus". Bardenhewer [10] ha trazado en sus líneas generales esta interesante historia. Hasta entrado el siglo IV entrambas expresiones coincidían en designar una sola persona divina: el Hijo. Durante los siglos siguientes, principalmente en la edad media, a la coincidencia sucedió la divergencia de significado. Mientras que "virtus Altissimi" siguió designando el Hijo, "Spiritus Sanctus" recobró su sentido obvio, designando el Espíritu Santo. Modernamente se ha vuelto a la coincidencia, pero en sentido contrario. Con la segunda expresión, no menos que con la primera, han creído casi unánimemente los intérpretes ver significada la persona del Espíritu Santo, si bien por simple apropiación. Sustancialmente exacta, esta historia necesita alguna aclaración, que la complete y precise. En los primeros siglos aplicaban por igual al Hijo entrambas expresiones San Justino, San Calisto, San Hipólito, Tertuliano, San Cipriano, Lactancio, San Atanasio y San Hilario [11]. En los siglos siguien-

10. *Mariä Verkündigung*, pgs. 132-133. Publicado en *Biblische Studien*, t. 10, fasc. 5.

11. Estos textos primitivos se hallan reunidos en Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 1 (ed. 6), pg. 334.

tes prevaleció la segunda corriente, iniciada por San Ireneo y Orígenes, que, trasladando la primera expresión al Espíritu Santo, siguió aplicando la segunda al Hijo. Así San Juan Crisóstomo, el Anónimo de la Catena de Cramer, San Gregorio Niseno, San Ambrosio, el Pseudo-Agustín, Maximino citado por el mismo San Agustín, Rufino, Mario Victorino, San Gregorio Magno, San Juan Damasceno, San Beda, Teofilacto, San Bernardo, Faber Stapulensis y Estio. Esta uniformidad de la tradición exegética no arredró a los dos grandes exegetas Maldonado y Toledo, que tomaron caminos diferentes, con desigual fortuna. Para Maldonado "virtus Altissimi", lo mismo que "Spiritus Sanctus" designaba la tercera Persona de la Santísima Trinidad. A su favor sólo citó a Eutimio Zigabeno: hubiera podido citar también a San Ambrosio, San Beda y San Buenaventura. A pesar de tan leve apoyo documental, la exegesis de Maldonado prevaleció. Siguiéronla Lucas Brugense, Jansenio de Iprés (?), Menochio, A Lapide, Tirini, Gordon, Lamy, y, más recientemente, Knabenbauer, Meschler, Fonck, Bardenhewer, Dausch, Crampon, Fillion, Rose (?), Le Camus, Didon, Brassac, Lagrange, Lebreton, Joüon, Prat (?), Médebielle, Marchal, Soubigou, Sales, Scio, Gomá (?), Nácar-Colunga. Toledo, en cambio, entendió por "virtus Altissimi" la potencia apropiada a Dios Padre. A su favor sólo citó a San Hilario, San Ambrosio y San Agustín: pudo también haber citado, tal vez a San Ireneo [12], y ciertamente a San Alberto Magno y Dionisio Cartujano. Coincidieron con él Salmerón, los dos Jansenios, el de Gante y el de Iprés, La Puente,

12. En *Adv. haer.* (5, 1, 3) parafrasea así San Ireneo el texto de San Lucas: "Spiritus Sanctus advenit in Mariam, et virtus Altissimi obumbravit eam; quapropter et quod generatum est, sanctum est, et Filius Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est incarnationem eius et novam ostendit generationem" (MG 7, 1122). La expresión "Altissimi Dei Patris omnium, qui operatus est" es una paráfrasis de "virtus Altissimi"; como "operatus est incarnationem" es una explicación de "obumbravit". Sin duda que poco después atribuye San Ireneo la encarnación a las dos "manos de Dios", el Hijo y el Espíritu Santo; pero si el Hijo y el Espíritu Santo actúan precisamente como "manos del Padre", siempre es el mismo Padre quien actúa por sus "manos". O podría decirse que esta fórmula de San Ireneo, si no coincide enteramente con la interpretación de Toledo, tal vez sugiera la interpretación combinada o matizada que luego proponemos. Los textos en que San Ireneo designa al Hijo y al Espíritu Santo con la metáfora de "manos de Dios" (o "manos del Padre") pueden verse reunidos en Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 2, pgs. 579-580.

SIMÓN PRADO y GARCÍA HUGHES (?). De esta segunda corriente, representada por Toledo, nada dice Bardenhewer.

Tenemos, pues, enfrentados a los dos grandes exegetas, ambos españoles, ambos jesuítas. ¿Cuál de los dos se merece la preferencia? Para los intérpretes modernos Maldonado, y precisamente por la razón aducida por él, y que él fué quien primero la propuso: la del paralelismo de entrambas expresiones. Pero ahora, más que el sufragio de los exegetas, nos interesan las razones intrínsecas. No es nuestro intento defender la posición de Toledo; pero sí creemos oportuno examinar el valor de las razones aducidas por tan ilustres contrincantes.

Notemos ante todo que ambos coinciden en un punto, que, aunque negativo, no carece de importancia. Hasta entonces casi unánimemente por "virtus Altissimi" se había entendido el Hijo. En rechazar semejante interpretación estuvieron ambos acordes. Y en esto la posteridad les ha dado la razón. Pero en vez del Hijo, Maldonado optó por el Espíritu Santo, Toledo por el Padre.

La razón en que se apoya Maldonado, y que luego todos han dado por buena, es el paralelismo que cree descubrir entre las dos expresiones

Spiritus Sanctus superveniet in te,
et virtus Altissimi obumbrabit tibi.

No puede negarse que esta razón es seria; pero ¿es decisiva? Para que lo fuera, habría de constar, y con entera certeza la existencia del paralelismo, y su cualidad de paralelismo sinónimo. ¿Es cierta la existencia del paralelismo? Al reproducir la narración de la Anunciación, Soubigou [13] sólo señala el paralelismo en los cuatro incisos

Spiritus Sanctus superveniet in te,
et virtus Altissimi obumbrabit tibi:
ideoque et quod <generatur> [ex te] sanctum
vocabitur Filius Dei

Pero el paralelismo de los dos últimos incisos es, por muchos conceptos, bastante dudoso. Por lo menos no es paralelismo sinónimo. Y, si así es, resulta algo extraño e incoherente el paralelismo de los dos primeros incisos, encuadrado en un contexto de

13. L. SOUBIGOU, *Sous le charme de l'Evangile selon Saint Luc*, pg. 31.

pura prosa. Y, aun admitido el paralelismo, no queda con esto probada su sinonimia, necesaria para fundar sólidamente la interpretación de Maldonado. Bastaba para salvar el paralelismo la correspondencia de los dos verbos, atribuídos a personas diferentes. Es atendible, pues, la razón de Maldonado; pero no parece concluyente.

Examinemos ahora la interpretación de Toledo y las razones en que se apoya: "Dico secundo, *virtutem* hoc in loco non significare Filium Dei, sed potentiam et virtutem Patris, qua facit quaecumque vult et quae nulla naturali virtute fieri possunt". Y aduce, o más bien apunta, cinco razones en apoyo de esta interpretación.

Primera: "Propter quam [virtutem] dictum est inferius: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*". Apela Toledo al paralelismo lógico entre la expresión "virtus Altissimi obumbrabit tibi" y la declaración que luego hace el ángel (Lc. 1, 37). En efecto, en la declaración del ángel "verbum" es la obra de que él antes ha hablado; y esta obra no es "imposible", porque ha de intervenir la potencia de Dios; y "Dios" es aquí el Padre. Luego la potencia del Padre es la expresada por "virtus Altissimi". No carece de peso esta razón. Pero hay que distinguir. Que "Altissimi" lo mismo que "Deum" designen a Dios Padre, es evidente. Podría haber añadido Toledo que poco antes el mismo ángel ha llamado al Hijo que va a ser concebido "Filius Altissimi", donde "Altissimi" equivale evidentemente a "Dei Patris". Lo que ya no es tan claro ni tan convincente es que la potencia que hace posible la obra anunciada sea precisamente el atributo esencial de la omnipotencia en cuanto poseído por el Padre, y no la persona del Hijo y del Espíritu Santo, que también en la Escritura son apellidados "potencia de Dios": lo cual bastaba para justificar la ulterior declaración del ángel. No es, por tanto, decisiva esta primera razón.

Segunda: "Quae [potentia] communis est Trinitati; tamen Patri tribuitur ut principio a quo est Filius et Spiritus Sanctus, sicut et creatio ipsi Patri adscribitur, licet totius sit Trinitatis". Esta razón tendría más fuerza, si el ángel empleara nuestro lenguaje teológico, según el cual las obras de la divina potencia se atribuyen apropiadamente a Dios Padre. Pero es frecuente en la Escritura representar al Espíritu Santo precisamente como una

fuerza de Dios o energía divina, es decir, como una "virtus Altissimi".

Tercera: "Et in hoc convenio cum Hilario, Ambrosio et Augustino citatis, nempe *virtutem* hoc in loco non significare Dei Filium". Pero esta razón de autoridad es negativa: que "virtus Altissimi" no es el Hijo; pero ¿de ahí se sigue que sea el Padre, como quiere Toledo, o bien que sea el Espíritu Santo, como prefiere Maldonado?

Cuarta: "Si enim angelus indicare vellet Filium, non erat cur appellaret *virtutem* et non *Filium*". También esta razón, negativa, podría suscribirla Maldonado. "Virtus" no será el Hijo; pero podrá ser el Espíritu Santo lo mismo que el Padre.

Quinta: "Praeterea, quia ab hoc mysterio non erat excludenda actio attributa *Patri*; nam *Filius* erat qui carne induebatur et concipiebatur. Igitur obumbratio haec ad Patrem refertur" (In Lc. 1, 35, annot. 100). Dos afirmaciones comprende esta razón: que no debía excluirse la acción del Padre; y que era Hijo precisamente de Dios Padre quien iba a ser concebido. No insistiremos en la primera consideración, aunque no carece de fuerza, sino más bien en la segunda, que el mismo Toledo presenta como fundamento de la primera. Hemos de confesar que esta consideración nos parece tan eficaz como luminosa. Se trata evidentemente de la concepción del Hijo de Dios: del que anteriormente ha sido designado como "Filius Altissimi" y que luego es llamado, precisamente en virtud de la misma concepción ("*Ideoque*") "Hijo de Dios". Es, pues, natural que al expresarse esta concepción con el verbo metafórico "obumbrabit" se atribuya la acción que determina la concepción del *Hijo* al que es el *Padre*. Por lo menos, así considerada la concepción del *Hijo*, es inverosímil que se excluya de ella precisamente la acción del *Padre*. En suma, no se comprende la concepción del *Hijo* sin la correspondiente acción del *Padre*.

Pero ¿no será posible harmonizar las dos interpretaciones de los dos grandes exegetas? Recordemos otra vez que los dos convienen en el punto de partida. Se encuentran con una exegesis, que pasa por tradicional, y que, según ellos, es infundada e insostenible. Y parece tenían razón. Lo que principalmente, tanto el uno como el otro, pretenden demostrar es que "virtus Altissimi" no era el Hijo. Maldonado pone los ojos en el Espíritu San-

to, movido por el paralelismo de las expresiones; Toledo en el Padre, movido por la *filialidad* de la concepción, que reclama la correlativa *paternalidad*. Y ambos dan razones serias y atendibles. ¿Podríamos hallar un punto positivo de convergencia, en que se den la mano ambas interpretaciones? Vale la pena ensayarlo.

Si por "Virtus Altissimi" se entendiera, por una parte la personalidad del Espíritu Santo, y por otra la persona del Padre, la conciliación sería absolutamente imposible. Pero notemos que para Maldonado, lo mismo que para Toledo, "Virtus Altissimi" es la potencia divina, que se apropia, bien al Espíritu Santo, bien al Padre. Podemos adelantar. El Espíritu Santo y el Padre, si bien enteramente iguales en perfección, no son, por así decir, dos personas paralelas u homogéneas. El Espíritu Santo procede del Padre, de quien recibe, con el ser, la potencia. Conforme a esto, puede decirse, y se dice, que el Espíritu Santo actúa, no ciertamente como instrumento, pero sí como agente (en cierta manera intermedio) del Padre. Consiguientemente, cabe decir que "Virtus Altissimi" es la potencia divina con que actúa el Espíritu Santo, pero no exclusiva o aisladamente, sino, para usar una expresión favorita de San Ireneo, como "mano del Padre". Sin ser instrumento el Espíritu Santo, sin ser el Padre propiamente causa principal, actuarían entrambos a la vez, analógicamente, algo así como en lo creado actúan la causa principal y el instrumento, pero sin la imperfección de la instrumentalidad creada, es decir, conjunta y ordenadamente. Y podría decirse que actúa el Padre por el Espíritu Santo, o el Espíritu Santo como agente o "mano" del Padre. Y entonces existiría el paralelismo, notado por Maldonado, y la paternalidad de la concepción, exigida por Toledo. Más claro, tal vez: distinguiendo los dos elementos componentes de "Virtus Altissimi", podría decirse que "Virtus" no significaría el atributo esencial de la omnipotencia (atribuído a Dios Padre), sino que designaría apropiadamente la persona del Espíritu Santo, que, ejerciendo la potencia recibida del Padre y actuando como agente o "mano" del Padre, bien pudiera ser denominado "Virtus Altissimi". Semejante interpretación o harmonización no parecerá tan extraña, si se tiene en cuenta que "Altissimi" designa indudablemente a Dios Padre, y se admite como natural que en el orden de las divinas acciones se refleje de

alguna manera el orden de las divinas procesiones. Al fin, "operatio sequitur esse".

SENTIDO DE "OBUMBRABIT TIBI". En la declaración del verbo "obumbrabit", dejadas a un lado las interpretaciones fantásticas de algunos autores antiguos, ya anteriormente descalificadas, explica Toledo, con tanta brevedad como claridad, el triple sentido o aspecto de la expresión: el gramatical, el teológico y el literario.

Sentido gramatical: "Dico... *obumbrare* idem esse quod fecundare et gravidam facere" (Ib.). No hay duda de que éste es el sentido, a lo menos el principal o fundamental, de la palabra en este lugar. Y en esto coinciden generalmente los intérpretes modernos. Si además se expresa la *presencia* de Dios en la Virgen, lo supone Toledo, pero no insiste en ello. El sentido de *auxilio* no lo menciona Toledo. Y con razón. Otro sentido de *refrigerio*, "ne in hac conceptione aestum aliquem libidinis aut concupiscentiae [Beata Virgo] persentiret" lo ha descartado ya anteriormente, por tres razones decisivas: porque "difficile sequentibus accommodatur"; porque "non videtur doctrinae veritati satisfacere; nam Beata Virgo multo ante conceptionem Filii ab omni libidinis motu libera erat per gratiam"; y porque "quamvis sic praeventa non fuisset, non tamen videtur obumbratio haec necessaria, cum non viri, sed Spiritus Sancti opera conceptio ista sit effecta" (Ib.).

Sentido teológico: "Pater enim aeternus fecundam fecit Beatam Virginem Filio suo, et effecit ut esset Mater Dei, praecedente prius natura opere Spiritus Sancti, quo conceptio carnis perfecta est". Con mayor precisión ha dicho poco antes: "Pater aeternus sua virtute infinita conceptae carni communicabit Filii personam, ac uniet eidem carni divinitatem, et faciet te fecundam Filio suo, ut sis Mater Dei" (Ib.). Después habremos de insistir más detenidamente en este sentido teológico.

Sentido literario: "Est enim [*obumbrabit*] verbum honestum, sumptum a metaphora". Esta índole metafórica del verbo la admiten todos los intérpretes, si bien no coinciden en señalar los orígenes de la metáfora o las alusiones bíblicas en ella contenidas. Toledo se limita a decir: "Vir enim obumbrat feminam in opere generationis; quasi diceret: Pater amplexabitur te et sua virtute te fecundam efficiet" (Ib.).

Conexión de la obumbración con la divina filiación del fruto virginal. Después de anunciar el ángel a María: "Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi", añade, por vía de consecuencia: "*Ideoque* et quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei". Esta consecuencia, que tanto ha dado que entender a exegetas y teólogos, resulta sencillísima y diáfana en la interpretación de Toledo, quien parece se complace en señalar repetidamente la exacta correspondencia de "sanctum" con "Spiritus sanctus..." y de "Filius Dei" con "Virtus Altissimi...". Ya en el comentario escribe: "Quia Spiritus Sanctus superveniet in te, ideo... quod nascetur, etiam Sanctum nascetur... Quia vero virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideo quod nascetur ex te, non tantum Sanctum, sed etiam Filius Dei vocabitur, et erit" (In Lc. 1, 35). Y en la anotación 106 añade, con mayor precisión todavía: "Postremo loco annotanda est illa particula *ideo*, quae quandam deductionem et illationem indicat; quia enim ex superventione Spiritus Sancti et obumbratione virtutis Altissimi Christus conceptus est, idcirco Sanctus et Filius Dei est; illud quidem ad superventionem, hoc ad obumbrationem refertur" (Ib. annot. 106). Quiere decir Toledo: puesto que la potencia del Padre juntará a la carne, concebida por obra del Espíritu Santo, la persona divina del Hijo mediante la unión hipostática, por esto con toda razón lo que de ti es concebido será reconocido como Hijo de Dios. Con esta interpretación la conexión o consecuencia es tan real como clara. Y baste esto por ahora. Después habremos de volver sobre lo mismo para sondear toda la profundidad teológica del pensamiento de Toledo. Sólo notaremos que la coherencia y la sencillez de semejante interpretación es tal vez la mejor recomendación de su acierto.

2. *Interpretación teológica.*

Existe en la Teología un problema tan misterioso como interesante, cual es la divina filiación de Cristo en cuanto hombre. Si las epístolas del Papa Hadriano I (de 785 y 793) y los Concilios de Frankfurt (de 794) y de Friaul (de 796) proscribieron el adopcionismo, no lograron disipar las nieblas que envuelven esta filiación. De ahí los múltiples conatos de solución, algunos bas-

tante aventurados, ensayados luego por los teólogos católicos. No será, por tanto, inútil estudiar si la solución exegética de Toledo puede aportar alguna luz a la solución del oscuro problema. Crece el interés de semejante estudio por sus repercusiones mariológicas. Ambos aspectos, el cristológico y el mariológico, deseamos considerar, limitándonos, naturalmente, a lo que pueda tener alguna novedad o relativa originalidad.

A. Divina filiación de Cristo hombre.

Escribe Toledo: "Una... est filiatio Dei, qua Christus, ut Deus et ut homo, Filius Dei dicitur et est; sed eam ratione divinae naturae habet ab aeterno et nascendo de Patre; hanc vero, ut homo, habet ex unione facta in tempore" (In Lc. 1, 35, annot. 105). Esta segunda manera de poseer la divina filiación la declara más ampliamente poco antes: "Si vero de Christo, ut homo est, loquamur, sicut Filius Dei est unione, non natura, id est, quia illa humanitas unita est divinati in persona Filii Dei, inde ille homo Filius Dei est, et humanitas sortita est filiationem Dei naturalem, non natura, sed unione, quia Deo placuit hypostasim aeternam Filii sui illi communicare, et in ea suam divinitatem illi copulare" (Ib.). En el Comentario a la Suma teológica habla con más precisión. Después de afirmar que "Christus, *ut homo*, est Filius Dei secundum gratiam unionis", advierte que la reduplicación "*ut homo*" puede recaer o sobre la persona o sobre la naturaleza humana; y afirma que en el primer sentido Cristo "Filius naturalis [Dei] dicendus [est]"; en el segundo sentido "Christus secundum naturam humanam, ut est Filius naturalis Beatae Virginis, est Dei Filius, sed secundum unionis gratiam..., quia per unionis gratiam Deus factus est homo" (In 3 p. q. 23, a. 4, conclus. 3). Poco antes ha probado que la filiación derivada de la unión hipostática no puede llamarse adoptiva (Ib. conclus. 2); y luego sostiene que tampoco la gracia santificante es en Cristo principio o título de filiación adoptiva, por cuanto la gracia fué en él, no principio de santificación, sino más bien efecto de la santificación existente en el supuesto por razón de la unión (Ib. ad 2).

Antes de pasar adelante, notaremos que Toledo no precisa lo que luego discutieron los teólogos, es a saber, si en la filiación di-

vina derivada de la unión hipostática la razón formal es la misma unión o más bien la generación eterna del Hijo de Dios, es decir, conforme a su mente, que si la reduplicación recae sobre la persona divina, la razón de la filiación es la generación eterna; mas si recae sobre la naturaleza humana, habrá que decir que es la unión misma. De hecho, en el primer sentido dice y repite Toledo que Cristo es Hijo *natural* de Dios (Ib.), cosa que no dice en el segundo sentido. Sólo verbalmente discrepan de Toledo los que, llamando *natural* la divina filiación de Cristo en el segundo sentido, atenúan notablemente, como no podían menos, la propiedad de semejante denominación.

A nuestro juicio la cuestión podría resolverse satisfactoriamente, si se adoptase la nomenclatura del Concilio de Friaul, olvidado por algunos teólogos. Dice el citado Concilio: "Et ideo in utraque natura *proprium* eum et *non adoptivum* Dei Filium confitemur, quia inconfusibiliter et inseparabiliter, assumpto homine, unus idemque est Dei et hominis filius: *naturaliter* Patri secundum divinitatem,, *naturaliter* Matri secundum humanitatem, *proprius* tamen Patri in utroque" (Denz. 314a). Según esto, Cristo, en cuanto Dios, es Hijo *natural*; en cuanto hombre, si la reduplicación recae sobre la persona, *natural* también; pero si recae sobre la naturaleza humana, Hijo *propio*. Algunos Escotistas adoptaron razonablemente esta nomenclatura.

Veamos ya si la interpretación dada por Toledo a las palabras del ángel "Virtus Altissimi obumbrabit tibi" puede esclarecer algún tanto este problema.

Recordemos, para no divagar, las diferentes acciones que en la encarnación atribuye Toledo apropiadamente al Espíritu Santo y al Padre. Dice: "Superveniente *Spiritu Sancto* in te, ut ex tua substantia carnem et corpus prolis concipiendae, salva virginitate, formet et animet, in eodem temporis momento *virtus Patris* obumbrabit tibi, id est, illi carni per Spiritum Sanctum formatae et animatae Pater Altissimus sua virtute et potentia immensa Filium suum uniet et copulabit, ut, qui conceptus est, non tantum homo aut filius hominis, sed etiam Filius Dei Altissimi sit, et tu non hominis solius, sed simul etiam Filii Dei Mater efficiaris" (In Lc. 1, 35, comment.). La acción apropiada al Padre es, pues, exclusivamente la producción de la unión hipostática, es decir, la comunicación de la persona del Hijo a la natura-

leza humana hispostáticamente unida a la persona divina. Y en virtud de esta unión hipostática, y consiguientemente en virtud de la acción apropiada de Dios Padre, Cristo, en cuanto hombre (reduplicando la naturaleza humana) es Hijo (no adoptivo) de Dios.

Procuremos descender de estas generalidades y examinemos qué propiedades o particularidades señala Toledo en la acción de Dios Padre, para que en virtud de ella pueda Cristo hombre decirse Hijo propio de Dios, y no adoptivo. Merecen examinarse estas propiedades, diferentes de las que suelen señalar los teólogos en esta materia.

Al enunciar la conexión existente entre la obumbración (que es la acción apropiada al Padre) y la filiación divina de Cristo, emplea Toledo tres fórmulas diferentes: la de consecuencia, la de causalidad (eficiente) y la de finalidad. La conexión de consecuencia o de ilación, expresada en las palabras del ángel, la recalca Toledo en el texto antes citado: "Notanda est illa particula *ideo*, quae quandam deductionem et illationem indicat; *quia* enim ex... obumbratione virtutis Altissimi Christus conceptus est, *idcirco*... Filius Dei est" (In Lc. 1, 35, annot. 106). La correlativa conexión de causalidad (eficiente), notada ya en este mismo texto, adquiere mayor relieve en esta explicación, que sigue poco después: "*Ideo*, inquit, quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei, *quia*... virtus Altissimi obumbrabit" (Ib.). La conexión de finalidad, expresada en el comentario, antes transcrito, del texto bíblico, reaparece más destacada en las anotaciones: "Haec superventio et obumbratio *ad id* praecipue a Deo concessae erant, *ut* qui concipiebatur, Filius esset Dei" (annot. 105); "Ex obumbratione eius factum est, *ut* quod ex ea nasceretur, Filius Dei esset" (annot. 106). Podemos compendiar el pensamiento de Toledo en estas tres fórmulas:

Pater obumbrabit: *idcirco* quod nascetur erit Filius Dei.
Quod nascetur erit Filius Dei, *quia* Pater obumbrabit.
Pater obumbrabit, *ut* quod nascetur sit Filius Dei.

Esta triple conexión de la obumbración paterna con la concepción del Hijo nos permite ya sacar una conclusión importantísima, que imposibilita radicalmente toda idea adopcionista. En efecto, Cristo en virtud de su misma generación humana es con-

cebido y nace como *Hijo*, porque en ella actúa el Padre como *Padre*; y porque en ella actúa el Padre como *Padre*, para que el que nace sea *Hijo*. Filiación vinculada a la misma generación nada tiene que ver con la adopción, que recae en un sujeto extraño. Semejante generación, activamente es *paternal*, pasivamente es *filial*: paternalidad y filialidad incompatibles con toda adopción.

Cabe ahondar algo más. El término inmediato y único de la obumbración es la unión hipostática. Ahora bien, la unión hipostática entraña una relación esencial y transcendental, no a cualquiera persona divina indeterminadamente, sino determinadamente a la persona del Hijo. Es, por tanto, esencialmente *filial*. En virtud de tal unión filial la naturaleza humana unida queda, por así decir, *filializada* o, si vale la frase, *deifiliada*. Merece notarse la propiedad de esta filialización. La unión hipostática, como los mismos términos lo indican, es directa e inmediatamente con la *persona* del Hijo, sólo indirecta o mediatamente con la *naturaleza* divina. Consiguientemente, si en virtud de esta unión la naturaleza humana de Cristo queda como *divinizada*, con mucha más razón podrá decirse que queda *filializada*.

Hay más. Nota Toledo repetidas veces que por medio de la obumbración el Padre une con la naturaleza humana *su propio* Hijo. En el comentario dice: "Illi carni... Pater Altissimus sua virtute et potentia immensa Filium *suum* uniet et copulabit" (In Lc. 1, 35). Y luego: "Dicitur autem Pater obumbrare Beatam Virginem, id est, gravidam et fecundam facere Filio *suo*, ut vere concipiat, et sit Mater non meri hominis, sed Filii consubstantialis Aeterno Patri" (Ib.). Y más adelante: "Pater Aeternus... faciet te fecundam Filio *suo*, ut sis Mater Filii Dei" (annot. 100). Esta particularidad da a la acción del Padre una *propiedad*, que no tiene la acción del Espíritu Santo. La encarnación, sin duda, como obra *ad extra*, es efecto común de las tres divinas Personas, que obran conjuntamente. Con todo, así como sola la persona del Hijo es la que *se* encarna o es término de la unión hipostática, así también, de alguna manera, sola la persona del Padre es la que encarna *su propio* Hijo. Dice el Concilio Toledano XI: "Nec tamen Spiritus Sanctus Pater esse credendus est Filii, pro eo quod Maria eodem Sancto Spiritu obumbrante concepit: ne *duos patres* Filii videamur asserere, quod utique nefas est dici" (Denz. 282). Pero esta razón evidentemnete no vale ha-

blando del Padre. Si él actúa precisamente como Padre, no sólo no se multiplican las paternidades, sino más bien se recalca o subraya la paternidad del único Padre. Esta propiedad de la actuación paterna, que da *su propio* Hijo, excluye más radicalmente aún toda idea de adopción.

Otra expresión tiene Toledo, más profunda y significativa todavía. Dice y repite nuestro teólogo que por la obumbración el Padre *comunicó* a la naturaleza humana la hipóstasis o la persona del Hijo: "Alterum opus [incarnationis] ad divinitatem Christi pertinebat, nempe hanc humanitatem, sic constitutam, eodem momento temporis unire divinitati in persona Filii, seu hypostasim Filii *communicare* et copulare humanitati" [14]; y poco más abajo: "Pater Aeternus sua virtute infinita conceptae carni *communicabit* Filii personam, ac uniet eidem carni divinitatem" (In Lc. 1, 35, annot. 100). Si se recuerda que por la generación eterna el Padre *comunica* al Hijo su propia sustancia, se comprenderá todo el valor y alcance de la otra *comunicación*, que presenta, por tanto, la encarnación del Hijo como una prolongación o reflejo de su generación eterna. Por razón de ambas *comunicaciones* pudo decir Toledo que en las palabras del ángel "Ecce concipies in utero" (Lc. 1, 31) se entrevé cierta alusión a la generación eterna: "Est quaedam tacita allusio ad aeternam generationem, secundum quam Filius Dei erat ab aeterno ex utero Patris genitus eique consubstantialis; quasi dictum esset: concipies in utero, efficieturque tibi consubstantialis secundum carnem ille idem qui ex utero Patris ab aeterno processit, estque Patri consubstantialis" (Ib. annot. 81). En virtud de esta *comunicación* la obumbración paterna, si no es propiamente una segunda generación, se acerca en lo posible a la generación propiamente dicha. Nueva exclusión de toda idea de adopción. A la luz de tales consideraciones ¡qué miserables aparecen las fantasías adopcionistas! Tampoco queda muy acreditada la clarividencia de ciertos teólogos medievales, que en la gracia santificante de Cristo vieron no sé qué sombras de adopción.

El carácter paterno de la obumbración confírmase espléndidamente con lo que Toledo, siguiendo a Santo Tomás, enseña

14. Dice también en otro lugar: "Deo placuit hypostasim aeternam Filii sui illi [humanitati] *communicare*, et in ea suam divinitatem illi copulare" (In Lc. 1. 35, annot. 105).

sobre la misión del Hijo. "*In incarnatione*, dice, *missus* dicitur Filius a Patre: ista missio est, quod a Patre procedit; mittit Pater ipsum producendo. Ex parte termini, quod novo modo se habeat cum creatura, scilicet, ut sit ei *unita hypostatice* sine sui mutatione. Filium ergo a Patre procedere et carnem induere est mitti" (In 1 p. q. 43, a. 1). Y más adelante: "Filius et Spiritus Sanctus visibiliter mittuntur ...Filius *in carne missus* est; Spiritus Sanctus in columbae specie et in linguis igneis "(Ib. a. 7). Y más brevemente: "Praecessit *missio* Filii *per incarnationem* missionem Spiritus Sancti" (Ib.). Si la misión del Hijo se atribuye al Padre, y no por mera apropiación, y si, por otra parte, esta misión se verifica mediante la encarnación o unión hipostática del Hijo, síguese naturalmente, que la acción divina, que determina la encarnación, haya de atribuirse a Dios Padre por un título especial, que no se halla en el Espíritu Santo.

Recojamos ahora el resultado de todas estas observaciones.

La encarnación, considerada como acción, se atribuye conjuntamente a las tres divinas Personas. Pero por diferente título. Al Padre se atribuye por ser obra de la omnipotencia; al Hijo, por ser obra de la sabiduría; al Espíritu Santo, por ser obra de amor, de gracia y de santificación. Pero todos estos títulos son atributos, no personales o propios de cada persona divina, sino esenciales, comunes por igual a las tres personas. De ahí que semejante atribución sea de simple apropiación. Al Hijo además se atribuye, no ya por apropiación, sino por estricta y exclusiva propiedad, por cuanto, además de ser principio, es también el término de la encarnación. Si puede decirse que las tres personas encarnan activamente, sólo del Hijo puede decirse que *se encarna*. Al Padre eterno se atribuye también, no sólo por el título de un predicado esencial, sino además por otros títulos más personales. Tales son, como hemos visto, 1) la *filialidad* de la encarnación, a la cual corresponde la *paternalidad* de la acción del Padre; 2) la especial propiedad de esta acción, con la cual el Padre entrega *su propio* Hijo; 3) el carácter de esta misma acción, que es una *comunicación* de la persona de su Hijo a la naturaleza humana: comunicación, que es como una prolongación o reflejo de la generación eterna; 4) la conexión de la encarnación con la *misión* del Hijo, que se atribuye a Dios Padre. La razón común de estos cuatro títulos es que se fundan, no en atributos

esenciales y comunes a las tres personas, sino en ciertas modalidades personales, propias del Padre. Semejante atribución, si no debe denominarse de estricta propiedad, debe por lo menos, distinguirse de la apropiación más ordinaria, fundada en los predicados esenciales.

Para concluir este punto, conviene notar que, según la mente de Toledo, tampoco la gracia santificante de Cristo puede considerarse como motivo o fundamento de adopción. La gracia de los santos, dada a los que están alejados y disociados, como principio de acercamiento y de conjunción, es por lo mismo una adopción. Es gracia ascendente. En Cristo, al contrario, la gracia santificante es derivación de la gracia de unión, que es gracia esencialmente filial. Es gracia descendente. A los demás se da para que sean hijos los que no lo eran; a Cristo se da precisamente por ser el Hijo. ¿Qué tiene que ver la adopción con semejante gracia?

Lo que tal vez se siga de esta distinción es que la gracia de Cristo, fundada en un motivo ontológico, no simplemente moral, se diferencie de la gracia ordinaria de los santos algo más que *in esse moris*, como suele decirse. Si el carácter especial de la gracia de Cristo se fundase exclusivamente en su dignidad personal o en su misión soteriológica, podría bastar una diferencia moral: pero fundándose también en la realidad ontológica de la unión hipostática, quizás haya que admitir también una diferencia ontológica. Pero baste haber insinuado este punto interesante.

B. Derivaciones mariológicas.

La doctrina de Toledo sobre la obumbración paterna puede contribuir a ilustrar dos excelsas prerrogativas de María: la de *Madre de Dios* y la de *Esposa de Dios Padre*.

Madre de Dios. Al tratar *ex professo* de probar la divina maternidad de María no se sale Toledo de las ideas corrientes entre los teólogos católicos. Hace notar, por una parte, que el sujeto o término total de la generación es el supuesto o persona, que en la encarnación es la persona del Hijo de Dios, en la cual, por tanto, se termina la generación materna de María; y, por otra, que la unión hipostática es simultánea con la formación de la naturaleza humana de Cristo. Un rasgo simpático tiene, que

no queremos omitir. Refiriéndose al término *theotókos*, que los nestorianos disputaban a María, dice Toledo ingenuamente: "Hoc enim omnium ipsius epitheton praestantissimum volebat daemon tollere, sed non potuit" (In 3 p. q. 35, a. 4, conclus. 4).

Esto supuesto, antes de examinar la actividad positiva que Toledo atribuye a la divina maternidad, hay que tener presente la que le niega. Refiriéndose a la doble acción (apropiada) del Espíritu Santo y del Padre, que ya conocemos, dice, en un texto sólo parcialmente citado antes y que conviene leer íntegro: "Adverte duo intercessisse opera in hoc mysterio, unico et eodem momento temporis facta. Unum est, quod ad humanitatem spectabat, nempe de purissimis sanguinibus Beatae Virginis formare et organizare carnem et corpus Christi, atque animam illam, tunc a solo Deo creatam et infusam, unire carni et corpori illi; quod opus in hominibus efficit viri virtus concurrente femina, in Beata autem Virgine effecit Spiritus Sanctus sine opera viri, sed non sine opera ipsius Beatae Viginis; et ratione huius operis Virgo Beata Mater hominis esta facta. Alterum opus ad divinitatem Christi pertinebat, nempe hanc humanitatem sic constitutam eodem momento temporis unire divinitati in persona Filii, seu hypostasim Filii communicare et copulare humanitati, ita ut una persona esset in duabus naturis, divina et humana; et hoc opus est Filii incarnatio, opus profecto summae potentiae; et hoc effecit Pater sine opera Beatae Virginis... Ut enim solus Deus sine opera hominis creat animam, quae corpori inditur, ita solus Deus sine opera Virginis Filii hypostasim univit naturae illi humanae; et effecta est Beata Virgo Mater Dei, sicut per primum opus est mater hominis" (In Lc. 1, 35, annot. 100). ¿Qué cooperación de María a la acción de Dios Padre niega Toledo? Su precisa declaración y la comparación de la creación del alma humana no dejan lugar a duda. Quiere decir Toledo que en la producción de la unión hipostática (de cualquiera manera que se entienda) no ejerció María ningún influjo activo o eficaz, ni siquiera instrumental. De hecho tal es la opinión más común de los teólogos de todas las escuelas. Sólo advertimos que para nuestro objeto carece de importancia esta negación. En efecto, el influjo que pudiera ejercer María en la producción de la unión hipostática, por ser meramente instrumental, y respecto de una acción no generativa, dejaría por el mismo caso de ser *maternal*

y no contribuiría, por tanto, a ilustrar la divina maternidad. Sería una acción que María ejercería al margen de su maternidad: y tal acción no nos interesa ahora. Por lo demás, esa acción no maternal parecerá impropia e incoherente a quien considere a María, como es, esencialmente Madre. Una prerrogativa extraña a su maternidad carece de fundamento y de razón de ser.

Veamos ya la conexión intrínseca que, según Toledo, pueda tener la obumbración paterna con la fecundidad materna de María. Sin esta conexión tendríamos dos causas dispares o puramente concomitantes de la generación humana del Hijo de Dios, lo cual comprometería o enturbiaría notablemente la verdad de la maternidad divina de María.

Recordemos primeramente la triple conexión de consecuencia, de causalidad eficiente y de finalidad que entre la obumbración paterna y la generación humana del Hijo de Dios establece Toledo. No es necesario reproducir los textos, ya antes citados. Ahora bien, para que se verifique esta triple conexión, es necesario que la acción paterna y la acción materna se asocien y converjan en un mismo término. La obumbración, por tanto, de Dios Padre la concibe Toledo como a modo de fecundación divina que complete la fecundidad materna.

Pero no es menester que discurramos nosotros para deducir una consecuencia, que el mismo Toledo formula explícitamente. Tiene tres expresiones, que consideramos significativas. Escribe: "Dicitur autem Pater obumbrare Beatam Virginem, id est, gravidam et *fecundam* facere Filio suo, ut *vere concipiat* et sit Mater..." (In Lc. 1, 35, comment.). Y en otro lugar: "Faciet te *fecundam* Filio suo, ut sis Mater Dei" (Ib. annot. 100). Y también: "Pater... sua virtute te *fecundam* efficiet" (Ib.). Es decir, el Padre no producirá simplemente la unión hipostática en María inconexamente, sino que empalmará, por así decir, su acción con la acción generativa de María, fecundándola para que verdaderamente conciba en su seno y engendre al Hijo de Dios en calidad de Madre. En una palabra: la acción del Padre será *fecundante*. Y lo podía ser. Porque esta acción fué, como hemos visto, *paterna* y *comunicativa de su propio Hijo*, extensión o prolongación, en cierto modo, de la generación eterna. Según esto, en la producción de la unión hipostática la acción del Padre, si no fué en todo rigor formalmente generativa, lo fué vir-

tual o eminentemente, de suerte que bien pudiera denominarse cuasi generativa. De hecho, no faltan Padres y exegetas autorizados, entre ellos San Ambrosio, San Agustín y San Roberto Bellarmino [15], que aplican a la generación temporal de Cristo las palabras del Salmo (2, 7): "Ego hodie *genui* te". Con esto se verifica más plenamente el que la concepción de Cristo sea verdadera generación, como debe serlo, y no sólo de parte de la Madre, sino también a su modo suficientemente de parte del Padre, y tenga como término la persona del Hijo de Dios, con lo cual quede plenamente verificada la divina maternidad de María.

Mas no hemos de negar que las expresiones de Toledo admiten, si no exigen, otro sentido. La expresión "*fecundam* facere" puede tener dos sentidos muy diferentes: terminativo o principiativo. En sentido *terminativo* significaría que en virtud de la obumbración del Padre la fecundidad de la Madre produciría un fruto divino, fuera del alcance de las actividades maternas. En sentido *principiativo* significaría que la misma fecundidad materna era sobrenaturalmente reforzada en orden a producir el fruto divino. En el primer sentido la producción de la unión hipostática se debería exclusivamente a la obumbración paterna, que, en el modo antes indicado, empalmaría con la fecundidad natural de la Madre. En el segundo sentido la misma fecundidad materna sería sobrenaturalmente acrecentada o elevada en orden a la producción de la unión hipostática, no como principio eficiente o causativo, sino como principio puramente exigitivo; es decir, adquiriría sobrenaturalmente, no una virtud o potencia productiva, sino simplemente una orientación teleológica, que sería una exigencia de la obumbración paterna: análoga a la exigencia normal de la generación materna en orden a la creación divina del alma humana [16].

¿Cuál de estos sentidos habrá que dar a la expresión "*fecundam* facere"? Si se atiende al valor propio de los términos, no

15. Dice San Ambrosio: *Ego hodie genui te...*: *hodie*, propter corporis susceptionem" (ML 16, 681). Cfr. San Agustín, ML 36, 71; San Roberto Bellarmino, *In Ps. 2, 7.*

16. La comparación de la unión natural del alma y el cuerpo con la unión hipostática es frecuente, como es sabido, en los documentos del magisterio eclesiástico, antiguos y modernos; pero semejante comparación *non tenet in omnibus*. Esta comparación la utiliza Toledo en In Lc. 1,35, annot. 80; pero en otro lugar (In Lc. 1,35, annot. 102) precisa maravillosamente el alcance de la comparación, notando sus semejanzas y sus discrepancias esenciales.

puede negarse que el sentido puramente terminativo es menos propio y natural: "*fecundam* facere" es comunicar fecundidad; y, como la fecundidad natural ya existía en la Madre, la nueva fecundidad comunicada no puede ser sino sobrenatural, la requerida para la producción del fruto divino. Mas, por otra parte, el contexto parece exigir el sentido puramente terminativo. Al hablar de la acción del Espíritu Santo en orden a la formación de la naturaleza humana de Cristo, dice Toledo que fué "non sine opera ipsius Beatae Virginis"; en cambio, hablando de la obumbración paterna dice y repite que fué "sine opera Beatae Virginis". Esta distinción, con todo, no parece decisiva. En efecto habla Toledo de la acción de María como principio efectivo; y en este sentido atribuye a la Madre una cooperación activa con la acción del Espíritu Santo, que le niega respecto de la obumbración del Padre. Pero queda fuera de esta distinción el considerar la fecundidad (sobrenaturalmente elevada) de María como principio puramente exigitivo, no causativo. Precisada así la cuestión, ¿cuál es la mente de Toledo?

Hay que reconocer que explícitamente no responde Toledo a la cuestión en sentido afirmativo; mas no puede negarse que dentro de su pensamiento no sólo cabe perfectamente la solución afirmativa, sino que halla en él ciertos puntos de contacto y aun ciertas sugerencias, que la hacen sumamente verosímil y aceptable.

Ya hemos notado anteriormente estos puntos de contacto. Por una parte, la generación materna ha de estar orientada hacia la producción del fruto divino; y esta orientación u ordenación teleológica sería menos propia, y puramente extrínseca a la generación materna, si dependiese exclusivamente de la acción del Padre. Por otra parte, la encarnación del Hijo de Dios se hizo por vía de generación. En la generación, por tanto, hay que buscar y hallar el principio de la encarnación. Ahora bien, la obumbración paterna, si puede llamarse cuasi-generación, no es, con todo, generación propia y verdadera. Hay que poner, pues, en la misma fecundidad materna, única que puede verificar el concepto de verdadera generación, un principio intrínseco que exija o postule la encarnación. Y este principio intrínseco (no eficiente, sino puramente exigitivo) sería un complemento sobrenatural de la fecundidad natural de la Madre. Además, si con

Toledo se admite semejante complemento sobrenatural en la cooperación de la Madre con la acción lógicamente previa del Espíritu Santo, parece razonable admitirlo igualmente para cooperar maternalmente con la obumbración del Padre.

Mas, prescindiendo de lo que pudo pensar Toledo [17], y considerada la cosa en sí misma, es necesario ante todo no confundir lo que es verdad dogmática o teológica con lo que no pasa de ser una explicación más o menos razonable. Es verdad de fe que María es verdadera Madre de Dios, por cuanto su maternidad termina en la persona divina del Hijo hecho hombre. Es cierto que en la maternidad elevada (intrínseca o extrínsecamente) por la acción apropiada del Espíritu Santo y del Padre ha de existir una ordenación u orientación teleológica a la encarnación del Hijo de Dios; es decir, que en los principios de la encarnación, —la fecundidad materna y la acción divina—, en cuanto obran conjuntamente debe hallarse semejante orientación. Y con esto queda salvaguardada la verdad de la maternidad divina. Mas no puede negarse, por otra parte, que la divina maternidad se explica más coherentemente, si además del concurso divino, se admite en la Madre un principio interno sobrenatural que complete o refuerce su natural fecundidad. Este principio sobrenatural de fecundidad divina, en el sentido antes explicado, sería la gracia de la divina maternidad, que constituiría formalmente a María Madre de Dios. Con esto la divina maternidad no sería una pura relación o denominación derivada del acto de la generación, sino sería una forma real, que, análoga en la Madre a la gracia

17. En su Comentario a la Suma Teológica (3 p. q. 32, a. 4, conclus. 3) admite Toledo explícitamente un complemento o refuerzo sobrenatural de la potencia generativa de María. Dice: "Non sola virtus activa Beatae Virginis operata est in formatione illius sanctae carnis, sed virtus etiam divina et supernaturalis, ratione cuius in tantum elevata est virtus Beatae Virginis, ut supra naturam operaretur... Virtus ergo divina, virtutem supplens virilem, Beatae Virginis virtutem fortificavit". Pero no hemos aducido antes este texto, porque parece referirse a la instantaneidad de la concepción virginal, que él califica de milagrosa. De todos modos, Toledo asienta un principio o pone un precedente, que sugiere o permite otras aplicaciones, que hoy parecen necesarias u oportunas dentro de nuestros conocimientos fisiológicos, que el gran teólogo en su tiempo no pudo poseer. Por lo demás, nos basta poner este complemento en la acción inicial de la maternidad, que es la producción del germen materno. Una vez completada sobrenaturalmente esta actividad inicial de la Madre, queda con ello suficientemente elevada y sobrenaturalizada toda su acción materna subsiguiente y toda su cooperación con el Espíritu Santo y con el Padre; sobre todo, por cuanto postulamos este complemento, no como propiamente activo, sino como simplemente exigitivo.

de unión del Hijo humanado, sería la prerrogativa máxima de María y la raíz y medida de todas sus incomparables prerrogativas. Con ello toda la Mariología adquiriría nueva realidad y consistencia [18].

Esposa de Dios. Es notable la frecuencia con que en la tradición cristiana se da a María el título de *Esposa de Dios*. Al lado de esta fórmula, que es la más frecuente, se emplean otras muchas, entre las cuales prevalecen las de *Esposa del Padre, Esposa del Espíritu Santo*. Es singular y curiosa la historia de estas denominaciones. La que más arraigada está en la piedad cristiana es la de *Esposa del Espíritu Santo*, con ser de las menos atestiguadas en la tradición más antigua. Entre los teólogos modernos la más aceptada ha sido la de *Esposa de Cristo*, con ser en gran parte metafórica, y más bien soteriológica que propiamente teológica. La menos afortunada ha sido la de *Esposa del Padre*, con ser la más exacta y a pesar de tener tanto arraigo en la tradición. Prescindiendo ahora de la fórmula *Esposa de Dios*, por ser más indeterminada, y de la de *Esposa de Cristo*, que, si es de altísimo valor para probar la corredención Mariana, no sirve para ilustrar la divina maternidad, nos ceñiremos a las

---

18. Como hemos procurado investigar la naturaleza ontológica de la divina maternidad, parece sería oportuno investigar y determinar la realidad ontológica de la unión hipostática, que es como su término o resultado. A la gracia de la divina maternidad corresponde en el Hijo de Dios humanado *la gracia de la unión*, como suelen llamarla frecuentemente los Santos Padres y teólogos. Pero nos retrae, no precisamente la gran complejidad del problema, sino más bien las irreductibles discrepancias entre los teólogos sobre los conceptos fundamentales de subsistencia, acción y relación, que son como la base metafísica de la unión hipostática. Con todo, la gran importancia del problema y su estrecha conexión con la gracia de la divina maternidad nos impulsan a exponer nuestro pensamiento, que trataremos de expresar con la máxima brevedad, dentro de la imprescindible claridad.

Los numerosos teólogos que sostienen (aunque de muy diferentes maneras) la realidad del *modo de unión*, realmente distinto de los extremos unidos, suelen considerarlo como una modalidad formalmente determinante de la unión hipostática: es decir, que determina o realiza la unión, no *ut quod*, a manera de gluten o de liga, sino *ut quo*, como última determinación, y no virtual o eficiente, sino formal. En una palabra, es un *modo*, que, como tal, no tiene otra propiedad ni otra razón de ser que la de puramente determinar un estado de cosas. Y, pues se trata de explicar una unión sustancial, el *modo de unión* suele considerarse como modo sustancial.

Antes de admitir o rechazar semejante *modo de unión* conviene tener presentes algunos elementos o circunstancias, cuyo olvido podría falsear la solución.

Ante todo para precisar o apreciar el estado de la cuestión, es necesario distinguir los múltiples sentido de la palabra *unión*. Toledo, inspirándose en Santo Tomás y completando a Cayetano, distingue tres sentidos: 1) unión significa *unificación* o acción de unificar, es decir, de reducir la multiplicidad de los componentes a la uni-

otras dos de *Esposa del Espíritu Santo* y *Esposa del Padre*. Sobre ellas poco dice Toledo; pero nos suministra los principios para apreciar la diferente propiedad de entrambas denominaciones.

Los términos correlativos de *esposo* y *esposa*, en su sentido primario y pleno, expresan una recíproca relación, cuyo fundamento es la unión moral de dos personas, ordenada a la procreación de la prole, respecto de la cual adquieren las denominaciones de padre y de madre. Más breve y sencillamente, *esposo* y *esposa* expresan la cooperación conjunta en orden a la generación. Por tanto, las dos expresiones de *Esposa del Padre* y *Esposa del Espíritu Santo* significarán una relación especial de María con el Padre y el Espíritu Santo en orden a la generación humana del Hijo de Dios, y connotarán, inversamente, la cooperación del Padre y del Espíritu Santo con María en el mismo orden. Esto supuesto, veamos cuál de las denominaciones es más propia, a la luz de los principios anteriormente establecidos.

La denominación de *Esposa del Espíritu Santo* se basa en la acción de la Tercera persona de la Santísima Trinidad en orden a la generación humana del Hijo de Dios. Ahora bien, esta ac-

---

dad del compuesto; 2) es el *estado* o hecho de la *unidad* del compuesto, que se sigue a la unificación de los componentes; 3) es la *relación* entre los componentes, resultante de la unificación previa de los mismos componentes y de la unidad del compuesto. Es de notar que Santo Tomás habla de la unión hipostática en este sentido de relación resultante de la previa unificación. ¿Se reduce a alguno de estos tres sentidos el *modo de unión?*

¿Al de *unificación?* Parece que no; pues no sería unión *formal*, sino virtual o *vial*. ¿Al de *unidad?* Parece que tampoco; pues la *unidad* presupone ya determinada y realizada la unión de los componentes; fuera de que unidad se dice del compuesto ya unido o unificado, mientras que *unión* se dice de los componentes mismos en el acto de unificarse. ¿Al de *relación?* Mucho menos; pues tal *relación* es un resultado que presupone la unidad y *a fortiori* la unificación. Habrá, pues, que añadir otro sentido de unión *formal*, que será necesariamente intermedio entre el primero de unificación vial y el segundo de unidad ya establecida. Pero ¿no será esto sutilizar excesivamente y complicar más todavía una cuestión ya de suyo tan compleja? Por lo menos semejante de modo de unión formal no puede apoyarse en la autoridad de Santo Tomás, que considera la unión como una *relación resultante* de la unificación (3 p. q. 2, aa. 7-8; in 3 Sent. dist. q. 1, a. 1. Toledo, In 3 p. q. 2, aa. 7-8).

Al lado de la *unión* considera también Santo Tomás las dos formalidades de *asunción* y *encarnación*, que son realmente una misma acción, sólo lógicamente distinta por la diferente manera de concebir o enfocar los términos de la acción. Y esta acción *asuntiva* y *encarnativa* coincide realmente con la acción *unitiva*. La importancia de la asunción y de la encarnación para explicar la realidad de la unión hipostática obliga a no prescindir de ellas al tratar de determinar la naturaleza del *modo de unión*.

Previas estas consideraciones podemos ya precisar el gran problema de este *modo de unión*. El fundamento en que estriba la necesidad de introducir semejante mo-

ción, realmente común a toda la Trinidad, sólo por apropiación puede atribuirse al Espíritu Santo; y esta apropiación se funda en atributos esenciales, cuales son el amor, la bondad o la santidad, y no en atributos estrictamente propios y personales. Además, en virtud de esta acción el Espíritu Santo no puede apellidarse padre de Cristo. Dos indicios de que semejante denominación no es enteramente propia.

La denominación de *Esposa del Padre* ha de fundarse también en la acción de Dios Padre en orden a la generación humana del Hijo de Dios. Semejante acción, común a las tres divinas Personas, se atribuye especialmente al Padre por apropiación basada en el atributo esencial de la omnipotencia. Bajo este aspecto, cuando más no hubiera, la denominación de *Esposa del Padre* no sería menos propia que la de *Esposa del Espíritu Santo*. Pero existen además otros títulos que la hacen más propia y adecuada. Por de pronto, en virtud de su obumbración Dios Padre, lejos de menguar su paternidad, la ejerce y aun en cierto sentido la acrecienta con nuevos títulos. Como antes hemos visto, la obumbración es una acción *paternal*, que tiene como término u objeto *su propio* Hijo, que es una *comunicación*

---

do es doble: 1) el que pueda señalarse el principio formalmente *determinante* del hecho contingente de la unión de los componentes; 2) el que pueda señalarse un *efecto real* de la previa acción unitiva. ¿Son decisivos estos dos motivos?

El primer motivo es la necesidad de un principio que formalmente determine la unión. En efecto, la persona divina y la naturaleza humana de Cristo podrían existir y ser lo que son sin estar unidas. Luego fuera de ellas hay que buscar una realidad distinta que explique adecuadamente el hecho real de la unión. Y esta realidad distinta no puede ser otra cosa que el modo de unión. Examinemos el valor de este argumento.

Si se consideran en abstracto o esquemáticamente los dos extremos, la persona divina y la naturaleza humana, parece que hay que recurrir a una tercera entidad, distinta que explique su unión. Mas si del terreno de las abstracciones esquemáticas pasamos al de las realidades concretas, ya el argumento no parece tan convincente. Analicemos cada uno de los dos extremos.

En la naturaleza humana existe una capacidad o posibilidad (a lo menos obediencial) de ser asumida o supositada por una persona divina. Esta capacidad, sola, no puede ser el principio *determinante* de la unión: de suyo es indiferente a ser asumida o no. Hay en ella capacidad, indeterminada ciertamente, pero también determinable. El principio de determinación ha de venir de fuera; pero puede venir y determinar lo determinable. Aunque indeterminada, esta capacidad ofrece un punto de contacto con un principio extrínseco de determinación. Si se halla este principio determinante, lo determinable queda determinado. ¿Podrá ser este principio la persona divina?

En la persona divina, como infinita que es, existe la potencia de asumir o supositar la naturaleza humana; potencia, no pasiva, como la de la humanidad, sino activa. Esta potencia, lógicamente determinable, por cuanto puede actuar o no actuar,

de la persona del mismo Hijo, que es al mismo tiempo la *misión* del Hijo a este mundo. Existen, por tanto, de parte del Padre títulos especiales de apropiación, que no existen de parte del Espíritu Santo. Y estos títulos además tienen como base, no atributos esenciales, comunes a las otras divinas Personas, sino la misma propiedad personal del Padre, o sea, su paternidad. Es, consiguientemente, más propia la denominación de *Esposa del Padre* que la de *Esposa del Espíritu Santo.*

Y no es ésta una mera cuestión de palabras. De la propiedad de esta denominación se derivan consecuencias considerables.

Ponderan encarecidamente los Santos Padres la gloria singularísima de María, que, como el Eterno Padre, y sólo él, pueda decir al Hijo de Dios: "Hijo mío eres tú, yo te he engendrado". Pero esta gloria, privativa de Dios Padre y de María, aparece incomparablemente más excelsa y divina, cuando ambos pronuncian estas mismas palabras, no cada uno por sí o aisladamente, sólo por ser uno mismo el Hijo, sino como a una y conjuntamente, por la comunidad de acción de entrambos en la generación del Unigénito. Son el Padre y la Madre, los dos esposos que lo han engendrado.

---

es físicamente un principio determinante. Todo principio activo de determinación, que nosotros podemos imaginar, y que lógicamente le añadimos, ya lo posee ella en sí realmente. Sin adición alguna o mutación intrínseca, este principio puede actuarse o no actuarse. Será esto difícil de concebir a nuestra menguada inteligencia, mas no por eso es menos cierto. En la hipótesis, pues, de que se actúe, —para lo cual bastará la libre determinación de la voluntad divina, lo mismo que en la creación—, se habrá determinado la indiferencia o determinabilidad lógicamente preexistente. La virtualidad de la persona divina habrá actuado. Y si actúa, asumiendo la naturaleza humana, es decir, realizando su capacidad de ser asumida, determinando lo que era determinable, tendremos ya la determinación que se deseaba, sin necesidad de apelar a ningún modo sobreañadido. En suma, en la naturaleza humana tenemos una capacidad determinable, en la persona divina un principio activo determinante. Como este principio determinante actúe, —y puede actuar por sí, sin necesidad de ningún otro principio sobreañadido—, lo determinable se habrá determinado.

Hemos advertido previamente que además de la formalidad de unión convenía tener presentes las otras formalidades de asunción y encarnación. Pues bien, en la asunción, que es una acción, —base real de la relación de unión—, tenemos un tercer elemento, distinto de los dos extremos unidos. Admítase, o no, el modo de unión, que no es principio eficiente de la unión, sino su mera determinación formal, siempre habrá que admitir una acción unitiva. Y una vez puesta semejante acción unitiva, queda con ella determinada la previa indiferencia de los extremos de la unión. Se dirá, sin duda, que la determinación producida por la acción unitiva es meramente virtual, y no formal. Cierto. Pero téngase presente la razón que motiva el modo de unión. Se trata de determinar la indiferencia lógicamente preexistente de los extremos a la unión. Que la determinación sea virtual o formal *se habet de materiali*: basta que en la realidad se determine lo indeterminado o que se suprima la indetermi-

La propiedad de *Esposa del Padre* presupone o postula la verdad de los inefables desposorios de Dios Padre con María. Y estos divinos desposorios se concertaron al dar María su asentimiento a la embajada del ángel. Reflejando la tradición patrística escribe Toledo: "Cum potuisset Deus concipi et nasci de Beata Virgine, eius consensu non requisito..., cur ipsius consensum habere voluit? Respondeo convenientissime id esse factum... Quia in hoc mysterio sponsalitia celebrabantur Dei Patris cum Beata Virgine... Decuit ergo intervenire consensum eius, quae sponsa Patris erat... In sponsalitiis enim consensus utriusque partis est" (In Lc. 1, 38, annot. 112).

Las consecuencias mariológicas de estos desposorios y de la consiguiente calidad de esposa son incalculables. Los mariólogos no han beneficiado suficientemente esta mina. Si María es Esposa de Dios Padre, queda encumbrada a la categoría del divino Esposo, entra a formar parte de su familia, comparte sus pensamientos y sus bienes; es la Madre divina de los hijos de Dios, es la Señora de la casa de Dios, es la Reina del Reino de Dios. Y en tal situación ¿qué maravilla es que sea omnipotente la súplica de la Esposa ante el divino Esposo? ¿Qué extraño es que

---

nación. ¿Y cómo se prueba que la determinación tenga que ser precisamente formal, y que no baste la determinación virtual proveniente de la acción y de la virtualidad determinante propia de la persona divina? En conclusión, para que se dé la determinación no hace falta ese modo; para que la determinación sea precisamente formal, debería probarse la necesidad de semejante *formalidad*. ¿Se ha probado? Sin duda que la unión, en el segundo de los sentidos antes expuestos, puede llamarse *formal*; por cuanto puede concebirse como forma o cuasi-forma, cuyo efecto formal sea la unidad de los componentes en el compuesto. Pero esta forma o cuasi-forma ¿habrá de ser necesariamente una realidad física, y no más bien una formalidad metafísica? Como la vitalidad, por ejemplo, o la sobrenaturalidad, que no importan una realidad distinta y sobrepuesta a los actos vitales o sobrenaturales.

La determinación, por tanto, que se buscaba, parece pueda hallarse suficientemente en la determinabilidad de la naturaleza humana y en la determinación activa de la persona divina, a lo menos si se da además la acción asuntiva, que es al mismo tiempo acción unitiva, sin que sea necesario apelar a un modo realmente distinto de unión formal. No parece, pues, suficientemente sólido el primer motivo alegado. Queda por examinar el segundo motivo.

Se da una acción divina cuyo efecto es la unión hipostática. Esta acción, si no ha de ser superflua, habrá de producir algo real. Esta realidad producida no es, evidentemente, la persona divina; tampoco es la naturaleza humana, que pudiera producirse sin ser unida a la divina persona. Además, esta acción no puede ser la asunción o suposición en cuanto la naturaleza humana sea asumida por la persona del Verbo; porque, según declaración del magisterio eclesiástico, si el Verbo es el término de la asunción, su principio eficiente son las tres personas de la Santísima Trinidad. Si la asunción, en cuanto terminativa, pudiera hacer innecesaria la producción de una nueva realidad, postula en cambio esta producción, en cuanto es acción común

la Esposa de Dios y la Madre de Dios gobierne y dispense todos los tesoros de Dios, los de naturaleza y los de gracia, no como simple administradora? ¿No es natural que la Esposa, apropiándose los planes redentores del Padre celestial, Esposo suyo, acepte, oriente y ejerza su divina maternidad con vistas a la obra redentora del Hijo? De ahí el carácter o sello soteriológico de la divina maternidad. También la maternidad espiritual de María queda corroborada y realzada por su calidad de Esposa de aquel que "en Cristo Jesús" es el Padre de todos los hijos de Dios. Al ser incorporados en Cristo Jesús, los hombres renacen a un tiempo hijos de Dios y de María. Por fin, los derechos de María sobre el Redentor, —derechos que Ella abdicará en beneficio de

---

a las tres divinas personas. Ha de admitirse, por consiguiente, la producción de algo nuevo, que sea efecto real de la acción divina asuntiva, encarnativa o unitiva. ¿Cuál será esta nueva realidad?

A esta cuestión se han dado dos soluciones principales. Según unos, toda la realidad del efecto producido por la acción encarnativa consiste en que *in rerum natura* se da algo nuevo que no se daría sin esta acción. Con la actuación de la virtualidad divina y la determinación de la capacidad humana, antes explicadas, se da en la realidad el Hombre-Dios, que sin esta acción no se daría. Según otros, la nueva realidad producida es una modalidad real o un modo sustancial, efecto de la acción divina y único que explica la unión real de la naturaleza humana con la persona divina. ¿Cuál de las dos soluciones parece preferible?

Hemos de confesar que la primera nos parece insuficiente e inadecuada. El Hombre-Dios es, sin duda, una realidad, efecto total o global de la acción encarnativa; pero el Hombre-Dios no es una suma de la naturaleza humana con la persona divina, sino la junta de entrambas unidas sustancialmente. Y esta unión sustancial, si en cuanto es efecto (o cuasi-efecto) de la asunción terminativa pudiera bien explicarse sin necesidad de una nueva realidad distinta, no tiene explicación posible en cuanto es efecto de la acción unitiva común a las tres personas divinas. Esta acción, por tanto, exige la producción de una nueva realidad, distinta de la suma de la naturaleza humana y de la persona divina. Parece, pues, preferible la segunda solución.

Queda por determinar o precisar la naturaleza o esencia de esta nueva realidad. Esta nueva realidad suele llamarse *modo de unión* o *gracia de unión*. Pero creemos que, atendidos los documentos de la tradición eclesiástica, no habría de insistirse tan exclusivamente en la formalidad de *unión*, sino recurrir también a las otras dos formalidades de *asunción* y *encarnación*. Explicaremos nuestro pensamiento.

El excesivo o exclusivo relieve dado a la formalidad de *unión* no carece de inconvenientes. Por de pronto, la *unión*, como tal y en cuanto formalmente distinta de la *asunción* y de la *encarnación*, es una relación resultante de la acción unitiva. Y como es muy probable que la relación formalmente no incluya una realidad distinta de su base o fundamento, no parece muy apto el concepto de *unión* para explicar o motivar la nueva realidad producida por la acción divina. Además, si esta nueva realidad fuera formalmente *unión* tendría otro inconveniente no despreciable. Esta realidad *unitiva* se recibiría sin duda en la naturaleza humana, pero no *tocaría* la persona divina. La *unión*, que sea propiamente tal, es esencialmente bilateral, afecta a entrambos extremos unidos. Ahora bien, la unión hipostática, si como *relación* pudiera *denominar* unida a la persona divina, como *entidad real* no la afectaría en absoluto, la dejaría intacta. Si la unión se concibe como relación, como suele decirse

los hombres—, no son tan menguados o impropios, como algunos han supuesto. Que no son simplemente los derechos de la Madre humana sobre el Hijo divino: son más bien los derechos de Dios Padre, que la Esposa a su modo comparte, sobre el Redentor en cuanto hombre. Y la cesión de tales derechos, en aras del divino beneplácito para la salud eterna de los hombres, constituye a María verdadera Corredentora del linaje humano. Al considerar la divina maternidad como raíz y medida de las incomparables prerrogativas de María, no debieran los mariólogos olvidar que la Madre de Dios Hijo es a la vez la Esposa de Dios Padre: aureola divinamente espléndida de la divina maternidad.

---

que esta relación de parte de la persona divina es puramente lógica o de razón, también consiguientemente la unión sería puramente lógica o de razón.

Sin estos inconvenientes puede concebirse de otra manera la nueva realidad producida, es a saber, como una orientación u ordenación teleológica a la encarnación o a la asunción de parte del Verbo, o, como suele decirse, como una *exigencia* de esta asunción. Semejante explicación puede empalmar con las diferentes opiniones que se tengan sobre la realidad de la personalidad o subsistencia. Si la subsistencia se hace consistir en una realidad positiva, entonces la nueva realidad exigitiva sustituiría a la subsistencia humana, cambiándole, por así decir, el signo. En vez de la subsistencia humana, que cerraría al hombre en sí mismo, se produciría esta exigencia que la abriría y orientaría a la unión hipostática. Si, en cambio, se hace consistir la subsistencia en una pura negación, entonces a la negación sustituiría la realidad positiva de la exigencia indicada. Y en ambos casos esta exigencia real sería el efecto positivo de la acción divina encarnativa, asuntiva o unitiva.

Para terminar notaremos que esta realidad exigitiva parece verifica la definición que suele darse del *modo físico*. De todas maneras, para quien admita la realidad de tales modos, no habrá la menor duda de que semejante realidad sea un verdadero modo físico. y este modo no parece *accidental*, estando como está teleológicamente ordenado a la unión hipostática. Y mejor que *sustancial*, tal vez, para evitar toda confusión, sería mejor llamarlo *subsistencial*.

Si hemos de expresar todo nuestro pensamiento, diríamos que la unión formal hipostática no es en realidad otra cosa que el efecto (o cuasi-efecto) de la asunción terminativa del Verbo. En esta hipótesis el efecto real de la acción divina unitiva sería el modo subsistencial exigitivo, que determinaría el que la naturaleza humana fuera asumida por el Verbo en unidad de persona.

NOTA SOBRE LOS MANUSCRITOS TEOLÓGICOS POSTRIDENTINOS DE LAS BIBLIOTECAS PÚBLICAS DE CÓRDOBA

por

RAFAEL CRIADO, S. I.

En *Archivo Teológico Granadino* se comenzó desde sus primeros volúmenes una serie de artículos en que J. A. de Aldama y R. S. de Lamadrid hacían la presentación de los manuscritos teológicos postridentinos de algunas importantes Bibliotecas públicas peninsulares. Fué esta labor estimada por los estudiosos de las ciencias eclesiásticas, uno de los cuales, el llorado P. José de Guibert S. I., rogó con insistencia al que estas líneas escribe transmitiese a la Redacción de Archivo, juntamente con su felicitación, la súplica de continuar ese trabajo por las demás Bibliotecas españolas. Importa mucho, decía, que esa catalogación la lleven a cabo investigadores de teología, que añadan al trabajo meramente técnico del bibliotecario archivero, las observaciones propias del entendido en las materias mismas de los manuscritos.

Contribuir a esa labor iniciada hace años, es el objeto de esta breve Nota.

Las bibliotecas públicas de Córdoba, si son ricas en otros aspectos, y alguna de ellas única en su género, en manuscritos teológicos postridentinos son pobres de fondos. La razón de ello parece ser que tanto la expulsión y extinción de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII, como las exclaustraciones y desamortizaciones del XIX, trasladaron a Madrid los manuscritos de los Colegios y Universidad eclesiásticos, donde es muy posible anden mezclados con los innumerables legajos, que de los centros literarios provincianos pasaron a las diversas bibliotecas de la capital española.

Dos son las bibliotecas que examinamos entre las públicas de Córdoba: la del Excmo. Cabildo Catedral y la de la Excelentísima Diputación Provincial [1].

Biblioteca del Cabildo Catedral

La Capitular contrasta en su riqueza de manuscritos medievales con su casi absoluta pobreza en postridentinos.

Mencionemos a título de información los originales autógrafos de las obras del Ilmo. Sr. D. Marcelino Siuri, Obispo de Córdoba y profesor de la Universidad de Valencia. Estos autógrafos se encuentran en el Cajón A, n.° 2.° y 3.°.

El n.° 2.° contiene en sus cartapacios un volumen en folio con el título:

Materias de Teología trabajadas, escritas de propio puño y leídas por el Ilmo. Sr. D. Marcelino Siuri, Obispo de Córdoba en la Universidad de Valencia. 1681. 2 de Octubre.

Tractatus de Angelis. Terminado en 20-VI-1682.

" scholasticus et moralis de Venerabili Eucharistiae Sacramento, cum appendice de Sacrosancto Missae Sacrificio.

---

1. La del Excmo. Ayuntamiento y la del Real Colegio de la Asunción (antiguo de la Compañía de Jesús), hoy Instituto de 2.ª Enseñanza, no las consultamos porque sus respectivos bibliotecarios. D. José Rey y D. José de la Torre, nos aseguraron no contener manuscritos de teólogos postridentinos. La del Obispado contiene poquísimos manuscritos y no de los que nos interesan en este momento. A los mencionados bibliotecarios, así como al de la Biblioteca Capitular, Ilmo. Sr. D. Félix Romero Menjíbar, damos cordialmente las gracias por las facilidades que nos dieron.

Tractatus scholasticus et moralis de Sacramento Ordinis. Terminado en 13-VI-1683.

Tractatus de Providentia, Praedestinatione et Reprobatione para el 1683.

Tractatus de essentia et attributis Dei para 1685 y 1686.
" " merito.
" " scientia Dei para el 1686 al 1687.

Todo este volumen consta de cuadernillos de 10 folios cada uno. Los tratados son inéditos.

El n.º 3.º del mismo Cajón A contiene:

Tractatus expositivus super quatuor evangelistas continens Historiam vitae Christi Salvatoris et Domini Nostri necnon purissimae Matris Eius Mariae. Tradendus in Universitate Valentina a. 1690 et 1691. Folio sin numerar, de 42 cuadernos de 10 folios cada uno.

Son, pues, los manuscritos que más tarde se publicaron en Córdoba en 1723-1727 en tres volúmenes con el título: *Tractatus Evangelici quibus continetur Exegeticus Commentarius litteralis singulorum verborum et Sententiarum quatuor Evangeliorum...*, y de los cuales tan grandes elogios hace Hurter en su *Nomenclator.*

En la misma Biblioteca Capitular, Sección de Códices, existen dos, cuya importancia creemos muy pequeña, y que sólo a título de completar este recuento mencionamos.

Ms 76. Octavo mayor. 266 folios. Es una suma de moral a modo de examen de conciencia para todos los estados, en castellano. Lleva las dos siguientes advertencias: "*Es de D. Luis Antonio Beneficiado de la Magdalena de Córdoba*". "*15 de Mayo de 1658 años*".

Ms 82. 166 folios. Es una colección de tratados sobre el Matrimonio, Penitencia y Eucaristía. A continuación, pero sin numerar, añade un "*Tractatus de ludo qui est confessoribus utilis*". En el folio 1.º del tratado de Matrimonio hay en el margen inferior una nota: "*Fr. Diego de San Juan*". Todos los tratados, excepto el *de ludo,* son para gente iletrada.

Biblioteca de la Diputación Provincial

Sus fondos en gran parte proceden del Convento de San Pablo, que la Orden Dominicana tenía en el mismo edificio que hoy ocupa la Diputación y su Biblioteca.

Ms 19. 54. En 8.º Parte 1.ª: 51 folios. Parte 2.ª: 92 folios. Sin numerar. Siglo XVII. Contiene:

Tractatus de usu sapientiae secularis in expositione Sacrarum Litterarum Per Rm. D. Episcopum fratrem Petrum de Herrera Presulem Tudensem O. P..., compositus a. 1593. A Fr. Ioanne Freylinek O. P..., exscriptus a. 1622. Valentiae.

Incipit: Varia supplicia quae ira Dei infert peccatoribus.

Explicit: Valentiae in Conventu Praedicatorum. A.º 1622. Aprilis 15.

A continuación, después de tres folios: *Incipit Tractatus continens regulas S. Scripturae pro allegoriis.* Termina: *Ipsa Vigilia Cathedrae Petri et Pauli a. 1622. Valentiae in Conventu Praedicatorum.* Y añade en la página siguiente: Hic etiam desunt nonnulla, quanta haud dixero, vel scriptoris incuria, vel eius pro quo scribebantur, quod abituriret, nimia festinatione. In reliquis quae hic scripta habes praeter humilem stylum et nonnulla errata, quae vel mea, vel illius unde haec sumpsi, irrepsere incuria, nihil offendes si tamen diligentius intro adspexeris, nisi quod summam tanti Magistri redoleat et ostendat sapientiam et doctrinam. Fr. Joannes Freylinek Alemán de Colonia haec apud Hispaniam Tarraconensem Valentiam describebat A.º 1622.º finiebat ipsa Cathedrae Principis Apostolorum Vigilia.

Quétif-Echard [2] no dice nada de este tratado. Pedro de Herrera, nacido en 1548 y muerto en 1630, alcanzó en 1593 la cátedra de Escoto en Salamanca, sucedió en la de Prima a su hermano de hábito Domingo Báñez en 1604 y en 1622 fué consagrado obispo de Tuy. Tiene inéditos *Commentarii et disputationes in Tractatum de Trinitate D. Thomae*, mas *In universam D. Thomae Summam commentarii*, y *Super totam Scripturam litterales et morales expositiones.*

2. *Scriptores Ordinis Praedicatorum* vol. II, Lutetiae Parisiorum 1721.

Menciona el tratado de Córdoba Beltrán de Heredia O. P. *Los Manuscritos de los teólogos de la escuela salmantina*, p. 347 [3].

En el **Ms 53. 54.** se contiene desde el fol. 51r-98v "*Tratado del uso y aplicación de la sabiduría seglar por el Doctísimo P. M. Fr. Pedro de Herrera*", que no es sino la traducción del anterior.

Ms 19. 54. (Descripción v. supra). Hacia la mitad de este códice hay una

Quaestio que lleva el siguiente título:

Fr. Laurentius Gutierrez Magister Vespertinae Theologorum Cathedrae apud Complutenses Regius Praefectus Ordinis Praedicatorum in tractatu de peccato originali. Anno 1616.

Son 45 folios sin numerar.

Inc.: De illo versiculo Pauli ad Rom. 5 "in quo omnes peccaverunt" quaerimus nos An intelligatur omnes de facto contrahere peccatum originale, an vero denotetur solum debitum seu necessitas contrahendi? Supponendum sive hoc sive illo modo intelligamus versiculum Pauli recte ex eo collegisse Tridentinum et probasse decretum de peccato originali dicens...

Exc.: Tametsi igitur sententia asserens Beatam Virginem in sui conceptione originale peccatum non contraxisse, valde pia et probabilis sit, et ad populi devotionem magis accommodata: opposita vero tanquam Scripturis Canonicis conformior, et communi Patrum consensu stabilita, in re quae ex divina revelatione pendet, non potest non maxima probabilitate et maiori quadam certitudine gaudere. Ex quo habetur quod si quis eam audiens scandalum patiatur, non tam qui illam docet scandali auctor, quam qui apud inscium vulgus ita ipsam infamarunt, ut illius defensores tamquam impios et inimicos tradiderunt. In quo praeter quam quod inobedienter a praescripto Sedis Apostolicae recedunt, inclytum Praedicatorum Ordinem insectantes pacem... sed leviter perturbant, et sempiternum aut inimici affectus, aut inimicae ignorantiae testimonium perhibent. Sed de hoc et de aliis, quae hanc materiam concernunt, mihi prae modestia iustum est in praesenti tacere.

3. La Ciencia Tomista 42 (1930).

Añadida a esta clausula se encuentra una cita: Chrysippus Hierosolymitanus serm de laudibus Virginis Tom. 2.° Bibliotheca Vetus Patrum explicans illud Psalmi "*Surge, Domine, in requiem tuam*" etc., sic habet:... sigillabis arcam sanctificationis tuae, tumque arca cum omnibus exsurget a lapsu, in quo vel illam constituit Evae cognatio.

El contenido de la Quaestio es el siguiente: Lo primero discute el texto del Apóstol para ver si obliga a creer que allí se trata de *debito contrahendi, an de facto contractionis*. Resuelve que se trata *non solum de debito, sed de facto (contra Caietanum et Suarez, quorum rationes afferentur statim et solventur)*, aunque dice que solamente "*convenientius*". A continuación viene: *Celebris disputatio. Utrum Beata Virgo de facto in sui conceptione contraxerit peccatum originale.* Expone el estado de la cuestión y añade: *Hodie quaeritur non solum apud doctos, sed et apud insipientes et vulgares homines magna animorum contentione in plateis etiam... quae ex his duabus partibus verior sit. an ne sacratissima Virgo commune originale peccatum in momento suae conceptionis incurrerit, an vero speciali privilegio nulli alteri concesso, ab eo praeservata fuerit per infusionem gratiae sanctificantis in eodem momento quo anima rationalis infunditur corpori.* Por la exención cita a Escoto, cuya sentencia expone, a Tomás de Argentina *et recentiores doctores Theologiae professores ex schola D. Thomae, qui etiam (si Deo placet) pro hac sententia a quibusdam referuntur in 1. dist. 44 art. 3 eo quod ibi dixerint Beatam Virginem a peccato originali et a peccato actuali fuisse immunem. In quam ut dignitati filii et puritati Matris magis consentaneam inclinat hodie fere orbis christianus hisque argumentis confirmari potest...:*

Los argumentos que aduce en favor de la Inmaculada son: 1.° por autoridad negativa de la Escritura; 2.° por la Escritura tomada en sentido místico recibido comúnmente (Cant. 4; 5); 3.° por el sentido literal: Lc 1: 4.° ex Patribus Sophronio (in epistola ad Sergium recitata in 6.ª Synodo), Damasceno (orat. 1.ª de Beatae Mariae nativitate), Cyrillo Alexandrino (hom. 6.ª in Conc. Ephes.), Hieronymo in Ps 77 (adduxit eos in nube diei); 5.° ex S. Ambrosio (serm. 2.° in Ps 118); 6.° ex S. Ildephonso (de perpetua virginitate); 7.° ex S. Augustino (de natura et gratia c. 36); 8.° ex Cypriano (in sermone de Nativitate Christi);

9.° ex Anselmo (de Conceptione Virginis c. 18); 10.° ex Sedulio (lib. 2.° Operis Paschalis); 11.° por el Idiota; 12.° por muchos Padres que la llaman inmaculada, incontaminada, más pura que los ángeles...; 13.° por la liturgia y sentido de la Iglesia. Luego argúyese de razón de Escoto, Suárez.

La 2.ª sentencia "*est communis inter omnes Doctores sacri Ordinis Praedicatorum, quam diversis locis tradidit D. Thomas... Albertus Magnus, S. Raymundus de Peñafort, S. Vincentius Ferrer, S. Antoninus et idem docuerunt alii fere centum gravissimi doctores thomistae ac theologi Ordinis Praedicatorum. Ex praeclarissimo ordine Minorum eandem expresse docuerunt excellentiores viri sanctitate et doctrina Alexander Alensis, S. Bonaventura, S. Antonius de Padua, S. Bernardinus Senensis, Richardus de Mediavilla, Ocham...* Además añade Agustinos, Cistercienses, Carmelitas, Antiguos Teólogos (Altisiodorensis, Praepositinus).

Prueba esta segunda sentencia 1.° ex Scriptura 1 Tim.; 2.° ex Patribus; 3.° ratione. Luego refuta las contrarias y termina el manuscrito con estos versos de los contrarios:

Quien dijere que mi madre
Fué en pecado concebida
Yo le quitaré la vida
Esta es la honra de mi madre.

De Fr. Lorenzo Gutiérrez O. P. nos dicen Quétif-Echard [4]: "F. Laurentius Gutierrez Hispanus conventi Toletani alumnus sacrae theologiae magister in comitiis ordinis Bononiae MDCXV promotus, iam tum cathedram vespertinam a duce de Lerma in Academia Complutensi dotatam, et in gratiam Ordinis erectam, regebat ab ingenii acumine et perspicuitate lectionum apud omnes plurimi factus: unde mortuo anno MDCXII F. Ioanne Gonzalez de Alvelda huic in primaria cum omnium plausu successor datus est, qua cesserat forte per obitum anno MDCXXVII, successorem nactus F. Antonium de Viedma". Citan un *Tractatus de praedestinatione divina ad q. XXIII primae partis S. Thomae* y un *Sermón de la concepción inmacula-*

4. o. c. II, fol. 450b.

da de la B. Madre de Dios predicado en presencia del Rey Católico D. Felipe III. Matriti.

En el mismo Códice manuscrito encontramos después de la Quaestio de la Inmaculada una *Quaestio 61.ª de necessitate sacramentorum.* La integran 20 folios sin numerar y sin autor conocido, aunque en el margen al lado del título hay un nombre: *M. Fajardo,* que no hemos podido identificar, ni sabemos si indica el autor de la Quaestio o el de las notas manuscritas. Su contenido es:

Quaestio 61.ª de necessitate sacramentorum.

Art. 1. Utrum sacramenta sint necessaria ad humanam salutem.

Art. 2. Utrum ante peccatum fuerint homini necessaria sacramenta. In statu innocentiae homines non indigebant sacramentis. **Dub. 1.** *An pro statu innocentiae instituta fuerint aliqua sacramenta.* (La respuesta es negativa). **Dub. 2.** *Utrum statum innocentiae sacramenta decerent ad aliam perfectionem.* **Dub. 3.** *Utrum statu innocentiae durante, in illo fuissent sacrificia.* (Lo afirma de los privados, de los públicos, de los sacerdotes y de los templos).

Art. 3. Utrum post peccatum ante Christum sacramenta debuerint esse.

Dub. 1. *Utrum in lege naturae fuerint necessaria vera sacramenta. Fuerunt, sed nullum determinate et in particulari a Deo institutum pro omnibus fidelibus in peccatorum remissionem sed solum in communi et generali* (para los párvulos y para los adultos, aun para remedio del actual pecado, contra Suárez).

Dub. 2. *Utrum in lege scripta fuerint vere et proprie sacramenta.* (Afírmalo y añade que *plura quam in lege nova*).

Art. 4. Utrum post Christum debuerint esse aliqua sacramenta.

Todavía en el mismo Manuscrito síguese una *Quaestio 62.ª De principali effectu sacramentorum, qui est gratia.*

Art. 1. Utrum sacramenta sint causa gratiae.

Dub. 1. *Utrum sacramenta Novae Legis causent gratiam: non ponentibus obicem, ex opere operato, vel in voto.*

Dub. 2. *Utrum omnia sacramenta Novae Legis primam gratiam causent et faciant de attrito contritum. Resp. Sacramenta quae appellantur vivorum nec secundum rationem specificam, nec secundum rationem genericam habent per se causare gratiam, sed interdum per accidens.*

Ms 54. 25. 175×110. Es un códice de *Sermones* en el cual se encuentran dos trataditos de interés: el uno es la *Quaestio 23* de la 1.ª P. del Maestro *Domingo Báñez O. P.*, y el otro un tratado anónimo sobre la Eucaristía, comentario a la *Quaestio 73.ª* de la 3.ª P. de la Suma.

El primero abarca en la numeración foliada continua de todo el códice los folios 172r-224r.

Damos cuenta de ambos separadamente.

El primero ha sido encuadernado trastornando el orden de los cuadernillos, pues comienza por el artículo 2.º, fol. 172r, continúa con el 3.º (fol. 175v), para colocar después el título íntegro y artículo 1.º, fol. 183r, y completar luego la cuestión entera. En el margen superior del fol. 183r dice: *P. M. Bañez. 1.ae Partis S. Thomae. Ihs M. Q. 23 In nomine Domini nostri Jesuchristi Amen. ad eius laudem et gloriam. Q. 23. De predestinatione.* Antes del Incipit anota al margen: *De hac materia agunt doctores scholastici in 1.º sent. dist. 40.ª 41.ª 42.ª.*

Incipit: Ante omnia opere precium est explicare quid nominis predestinationis.

Como el Ms es realmente idéntico con la Q. 23 de las obras impresas de Báñez, nos abstenemos de dar más indicaciones. Sólo observaremos que es un manuscrito escolar, y no una copia del impreso. La prueba de ello es, por fácil, supérflua en estas notas. Su estilo es algo distinto del usado en el impreso, menos pulido y acabado que éste, aunque concuerda hasta en los pormenores de composición, pero con las constantes mínimas diferencias, propias de una copia al dictado en clase. El P. Beltrán de Heredia aunque conoce los manuscritos de la Biblioteca Provincial de Córdoba, como consta de su artículo citado, no parece dió con éste, tal vez por estar incrustado entre los Sermones que dan título al códice.

Aunque los Comentarios a la 1.ª Parte de Sto. Tomás del insigne Báñez están publicados, hemos creído que la importancia

del gran teólogo dominico justificaba esta noticia un poco amplia del manuscrito.

El segundo tratadito viene a continuación del precedente de Báñez, en los folios 226-246v. Lleva por título:

Q. 73 3. Ptis. S. Thomae. Ihs. Tractatus de sacramento eucharistie. Anno domini sexquimilesimo octuagessimo 2.°

Incipit: Cum mirabilium suorum memoriam volens facere misericors et miserator dominus se timentibus in escam dederit, nihil mirum si res misteriis mirabilibus plena, difficillima sit, nec tamen propter hoc ab huius esce mirabilis cognitione abstinere debemus.

Art. 1. Utrum eucharistia sit sacramentum.

Y siguen los restantes artículos de la Quaestio, sin que haya de notar sino la amplitud con que trata la necesidad del sacramento para la salvación, y la cita que hace de *Ledesma* y ambos *Soto*.

Ms 15. 63. Desde el fol. 30r-46v contiene una *Impugnación de lá que el P. Fr. Pedro de Alba O. F. M. hace del Curso de Teología Salmanticense* por creer que impugna la Inmaculada. La época del manuscrito es posterior a 1659, año de que se hace mención en el ataque. Cita a Gregorio XV.

Ms 15. 63. En el mismo códice fol. 94-101 se encuentra una *Respuesta de un Calificador del S. Oficio a un pliego impreso del P. Fr. Joseph Gabazzi, Predicador Apostólico 'Alivio singular y modo facilísimo de confesarse' por parecer muy dañoso. Su autor es Fr. Cristóbal Serrano. M.*

Ms 15. 63. En el mismo códice fol. 86-93, existen unos cuantos *Casos de Matrimonio*, sin autor ni fecha.

Ms 54. 35. 175×110. 532 págs. Siglo XVIII.

Título: Casos espirituales, Místicos y Morales. Por el P. Fr. Juan de S. Ignacio Tintor Monje del R. Monasterio de S. Geronymo Valparayso Extra Muros de la Ciudad de Córdoba. Los escribió el año de 1722.

Resumiendo damos la lista de los autores reseñados:

Báñez, Domingo O. P. In 1. P. Q. 23. Ms 54. 25.

Gutiérrez, Lorenzo O. P. In tractatu de peccato originali. Ms 19. 54.

Herrera, Pedro O. P. Tractatus de usu sapientiae saecularis in expositione Sacrarum Litterarum, Ms 19. 54.

Serrano, Cristóbal M. Respuesta a Fr. Ioseph Gabazzi. Ms 15. 63.

Siuri, Marcelino. De Angelis, De Eucharistia, De Missae sacrificio, De Ordine, De Providentia, Praedestinatione et Reprobatione, De essentia et attributis Dei, De merito. De scientia Dei. Mas los manuscritos de su obra Tractatus Evangelici. Cajón A n.° 2.° y 3.° (Biblioteca Capitular).

Tintor, Fr. Juan de S. Ignacio, Monge Jerónimo, Casos espirituales, místicos y morales. Ms 54. 35.

Anónimos

Contra Fr. Pedro de Alba. Ms 15. 63.

De Eucharistia. Ms 54. 25.

De Matrimonio, Poenitentia, Eucharistia. Ms. 82 (Biblioteca Capitular).

De necessitate sacramentorum. Ms 19. 54.

De principali effectu sacramentorum. Ms 19. 54.

Suma de Moral. Ms 76 (Biblioteca Capitular).

Tractatus de Ludo. Ms 82 (Biblioteca Capitular).

VOTO TRIDENTINO DE GENTIAN HERVET SOBRE LA CERTEZA DE LA GRACIA Y LA DOBLE JUSTICIA

(20 de Octubre de 1946)

editado por

J. Olazarán S. I.

Interesante y no poco atrayente resulta la descripción de la personalidad de Gentian Hervet, miembro del clero secular francés. Llena de vida y colorido se perfila su larga y laboriosa existencia. Pero no es precisamente en estas líneas donde se hará resaltar todos los matices de su fecunda actividad, porque, si el lector anhela conocer punto por punto los variados pasos de esta prolija historia, podrá saciar sus deseos en diversos escritos, que extensamente describen la vida de Hervet y su obra [1]. He aquí tan sólo unos cuantos datos —los que más hacen a nuestro caso— para que nos hagamos cargo del personaje que entra en juego en estas páginas, y del significado que tiene el documento que editamos.

---

1. Cf. A. Humbert, *Hervet Gentian*, en *DTC.*, t. VI, col. 2315; J. Le Plat, *Monumenta ad historiam concilii tridentini*, t. VI, Lovanii 1785, p. 366 ss,; G. Allemang, *Hervet Gentian*, en "Lexikon für Theologie und Kirche", t. IV, col. 1010; J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, Paderborn 1909, p. 63 s.; V. Schweitzer, en *CT.* XII, 530, nota 5; S. Merkle, en *CT.* I, 197, nota 3. Véase más bibliografía en estos autores.

Nacido en Olivet, junto a Orléans, en el año de 1499, y cursados sus estudios en uno de los establecimientos de la Universidad aurelianense [2], dió principio Hervet en plena juventud a su larga carrera de preceptor y servidor intelectual de personas de alta alcurnia. Primero enseñó en la familia Laubespine y más tarde, al lado de la condesa de Salisbury, fué el preceptor de sus hijos, Arturo y Reginaldo Pole.

Acompañando a sus discípulos en viaje por Italia, conoció a los principales corifeos del humanismo italiano, y poco después, en 1533, entró a formar parte del Colegio de Guyenne en Burdeos. Sin detenerse apenas en este centro de enseñanza, partió para Orléans, y en su Universidad regentó la cátedra de griego. Tampoco duró aquí mucho su estancia, pues pronto le vemos en Flandes, y en 1541 le encontramos en Lyon.

Conocedor profundo de la lengua helena, empleó en este tiempo sus talentos en elaborar algunas traducciones de Alejandro de Afrodisia, Sófocles, Aristóteles y San Basilio, eligiendo cuidadosamente el tema y aprovechando en ellas hábilmente la ocasión para verter sus ideas contra la Reforma, contra el libertinaje rabelaisiano y contra cierto sector humanista lyonés.

Dotado de un gran temperamento artístico, y enamorado como estaba de lo clásico, sus aficiones le llevaron a la bella Italia, donde podría dar rienda suelta a sus gustos literarios. En Italia volvió a encontrarse de nuevo con su antiguo discípulo, el ya Cardenal Reginaldo Pole, que se sirvió de las buenas cualidades de traductor de su maestro, haciéndoselas emplear en temas teológicos. Y es cabalmente por esta puerta por donde probablemente entró en el augusto recinto de la asamblea tridentina, pues su patrocinador era tercer Presidente del Concilio [3].

El nombre de Hervet lo encontramos citado por primera vez en las Actas el día 4 de febrero de 1546 en el grupo de los *Sacrae theologiae doctores et magistri*, que asistieron a la se-

2. Debió también tomar el grado de doctor en la Universidad de París, como parece indicarlo el título de "doctor Parisiensis", con que le apellida su íntimo amigo MASSARELLI (*Diarium IV*, en *CT*. I, 645, 2).

3. Puede verse la alta estima en que Hervet era tenido como traductor en testimonios de Salmerón, Luis Lippomano y Cervini (*CT* XI, 635,5;651,17;654,25,37; 684,7;728,33;791, nota 1;792,2).

sión tercera [4]. Sin embargo, antes de esta fecha vivía ya en la ciudad conciliar, como se deduce de los datos que nos da el Diario I del Secretario en los días 31 de mayo y 29 de julio de 1545 y en otras fechas anteriores a 1546 [5].

De nuevo aparece el nombre de Gentian entre los asistentes a las sesiones cuarta y quinta, celebradas los días 8 de abril y 17 de junio de 1546 respectivamente [6], y notamos que es el único *doctor secular* no español citado en la clase de *teólogos seculares* del Concilio.

El día 21 de junio de 1546, como es de todos sabido, comenzó la preparación de la sexta sesión, y Hervet tuvo el honor de ser contado entre los teólogos menores que colaboraron a la formación del Decreto de Justificación. Sin embargo, esta actuación hervetiana —no sabemos por qué— se redujo a la emisión de su largo voto del 20 de octubre del dicho año. Esta pieza conciliar de amplias dimensiones, es la que se edita en este trabajo por las razones que pronto verá el lector. Pertenece, por lo tanto, el citado voto a la famosísima controversia celebrada en Trento por los teólogos menores del 15 al 26 de octubre. Al teólogo francés le tocó hablar el primero de todos en la quinta de las diez congregaciones dedicadas a los artículos de la justicia imputativa y la certeza de la gracia, y en presencia de de sus compañeros teólogos y de los Padres, que voluntariamente quisieron acudir a instruirse en estas reuniones donde hicieron uso de la palabra hombres de gran ciencia teológica, leyó su dictamen [7].

Prescindiendo por ahora de este asunto —porque pronto volveremos sobre él— continuemos la breve descripción de los datos biográficos del helenista galo.

En punto al tema de la justificación no busque el lector más intervenciones hervetianas, porque no las hay en las Actas, si se excluye su asistencia pasiva a la sexta sesión el día 13 de enero de 1547 [8]. Ni encontrará mucha mayor actuación de Gentian en lo que resta de la primera época tridentina del Concilio. To-

4. *CT.* IV, 587,40.
5. *CT.* I, 197,39;227,14;232,36;235,14.
6. *CT.* V, 103,11;255,32.
7. *CT.* V, 566,15 ss.
8. *CT.* V, 820,28.

da ella se reduce a un voto sobre los sacramentos, dado el 29 de enero del mismo año, y a un sgundo voto sobre la Eucaristía, emitido el día 12 del mes siguiente [9]. Por otra parte, su presencia en los días solemnes de las sesiones finales fué constante; y así le encontramos en la séptima, que trató el problema sacramentario, y en la octava, relativa a la traslación del Concilio a Bolonia [10].

Siguió Hervet a los Padres reunidos en esta ciudad, donde dió su opinión en diferentes ocasiones a propósito de diversas materias, como la penitencia, el orden, la extremaunción, el matrimonio, el purgatorio, las indulgencias y la misa [11]. Y notemos de paso, que en esta época vivió como familiar del segundo Presidente, Cardenal Marcelo Cervini [12], a cuyo amparo continuó una serie de traducciones de Teodoreto de Ciro, San Juan Crisóstomo y Clemente Alejandrino, y realizó ciertos trabajos importantes de confrontación sobre el famoso códice Beza.

Terminada la parte boloniense del Concilio en 1547, no volvió a reunirse el Santo Sínodo hasta abril de 1551, bajo el Pontificado de Julio III; y en este segundo período conciliar, que duró exactamente doce meses, nada nos dicen las Actas de nuestro teólogo, y los Diarios no dan de él la menor indicación.

A partir de estas fechas, le vemos de párroco en Cravant sin olvidarse de defender por escrito la disciplina eclesiástica y de palabra, en el coloquio de Poissy, la doctrina antireformista de la Iglesia. Sostuvo largas y fuertes polémicas en traducciones y escritos nacidos del propio ingenio contra los que favorecían el progreso protestante en Francia, y en 1562 se instaló en Reims, donde el Cardenal de Lorena, Carlos de Guisa, le había ofrecido una canonjía.

De nuevo volvió a abrirse el Concilio en la ciudad de Trento en abril de 1561, y Gentian Hervet fué designado para acompañar como teólogo al purpurado de Lorena, que llegó en compañía de 15 Prelados franceses al Concilio el día 13 de noviembre del año siguiente [13]. Su actuación, poco visible en las Ac-

9. *CT.* V, 861,39 ss.; 923,19 ss.
10. *CT.* V, 1007,7;1043,34.
11. *CT.* V, 645,2;649,13;671,32;682,26.
12. MASSARELLI, *Diarium IV*, en *CT.* I, 649,14 s.
13. A. THEINER, *Acta genuina SS. oecumenici Concilii Tridentini*, t. II, Zagrabiae (Croatiae) 1874, p. 169 b.

tas, no merece que nos detengamos a describirla. Sin embargo, no dejó en paz a su pluma, y continuó escribiendo sobre temas que él juzgaba útiles para las necesidades de su nación.

De vuelta en Francia, tomó parte en el Concilio provincial de Reims, reunido en 1564 para hacer acatar las decisiones tridentinas, y en ese mismo año tradujo al francés los decretos conciliares en su obra rotulada: *Le saint, sacré, universel et général concile de Trente.*

Lo restante de sus días hasta 1584, en que murió, lo empleó en revisar sus escritos, en hacer una traducción de la *Ciudad de Dios* de San Agustín y en elaborar otros escritos polémicos.

Tal es a grandes rasgos la obra de Hervet. Pero volvamos ya nuestra mirada al objeto de este trabajo: el voto del 20 de octubre de 1546.

Dos son las fuentes que nos da el documento en cuestión: primera, el *Códice Barb. lat.* 882 de la Biblioteca Vaticana —lo llamaremos desde ahora B— (f. 50^{r}—52^{r}), donde, según Ehses, se encuentra el voto original autógrafo [14]; segunda, el ya conocido *Códice* 614 de la Universidad Gregoriana (f. 152^{r}—160^{v}), que contiene todo el voto del Códice B con algunas variantes, más un complemeto de consideración que viene a llenar una laguna muy importante del manuscrito barberiniano. En adelante designaremos a este manuscrito con la letra G.

Dependientemente de estas dos fuentes existen otras dos: en primer término, el *Códice* de la Biblioteca Vallicelliana *K.* 36, *II* (f. 157^{r}—162^{r}) que, en opinión de Ehses, es una copia del B cosa muy creíble, pues las variantes entre ambos son apenas perceptibles [15]; y en segundo lugar el *Códice* 678 de la Universidad Gregoriana (f. 111^{r}—119^{r}) que, como se sabe, es copia del G. En lo sucesivo las letras A y U serán las siglas de ambos códices respectivamente.

---

14. Ante la imposibilidad de hacer uso del Códice B, nos servimos aquí del texto editado por Ehses en *CT.* V, 566,15 ss.

15. Es conveniente advertir aquí que este manuscrito de la Vallicelliana, en materia de certeza de la gracia, es sumamente estimable, porque nos ha conservado numerosos textos de votos tridentinos pertenecientes a la controversia tenida en octubre por los teólogos menores. Dichos votos se encuentran también en el Códice B y en el manuscrito vaticano *Conc. 16*, de donde los ha transcrito Ehses para su edición de las Actas.

Además de las fuentes citadas, encontramos un brevísimo compendio del voto hervetiano en el *Códice Vaticano* 117 (f. 193[r]). Lo presentamos aquí tal cual lo ha editado Theiner. Es como sigue:

Gentianus Hervetus, Gallus, cler. soecul. legit ex scripto suam sententiam. Homo cum iustitia sibi a Christo data, et bonis operibus inde provenientibus, ante tribunal Christi intrepide comparere potest absque alterius iustitiae imputatione. Quoad certitudinem gratiae, tenet partem affirmativam. Paulus enim ait: non accepimus spiritum timoris, etc., ad Hebraeos: spiritus sanctus habitat in nobis, si fiduciam habemus. ad Corinth.: scimus, quod huius, etc., item: bonum certamen, etc., item: spes nostra firma est. Petrus: satagite, ut certam vestram vocationem faciatis [16].

Esto supuesto, si leemos el voto de Hervet en B, advertiremos inmediatamente que entre las palabras *et sibi deinceps repositam gloriae coronam. Sed* con que termina el f. 51[v], y la frase *ne si quid per humanam nostram infirmitatem*, con que comienza el f. 52[r], existe una falta absoluta de conexión, de suerte que al momento surge la sospecha de hallarnos en presencia de una omisión. El mismo salto brusco se echa de ver en A.

Este fenómeno ha hecho creer a Ehses que aquí falta algo. He aquí sus palabras:

Hic quoque in transitu de f. 51[v] ad 52[r] quaedam omissa esse videntur, ad quae supplenda nec summarium iam allegatum (*Barb.* lat. 882, f. 32 sq) [17] sufficit. E paucissimis tamen, quae habet *Conc.* 117, f. 193[r] (Theiner 1,259) apparet post 2. *Tim.* 4,7 et 8 oratorem adduxisse 2. *Cor.* 1,7: *Ut spes nostra firma sit pro vobis*, et 2 *Petr.* 1,10: *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem faciatis* [18].

Ehses no conoció los Códices G y U. De haberlos visto, se

16. *Op. cit.*, t. I, p. 259 b.

17. Se refiere a un escrito del Códice B, que puede verse también en el A. Ha sido editado por SCHWEITZER en *CT.* XII, 693,29 ss. Es un tratado sobre la certeza de la gracia, muy interesante por cierto, porque es un resumen de algunas opiniones emitidas por los teólogos menores en las congregaciones de octubre. Pero mal podía Ehses encontrar en este sumario nada de Hervet, partidario de la certeza, puesto que el autor del sumario ha recogido exclusivamente textos de teólogos defensores de la parte contraria, como Pedro Sarra, Jerónimo de Oleastro, Francisco Herrera, Jorge de Santiago, Gaspar de Reyes y Juan de Udine.

18. *CT.* V, 568, nota 11.

hubiese convencido de que la enorme laguna de B y A se llena perfectamente bien con un complemento de U y G, que en este último comprende cerca de cinco folios (f. 155^{v}, lin. 10—160^{r}. lin. 2), de suerte que con esto el voto de Hervet resulta casi el doble del citado por Ehses. *Y precisamente por esto es por lo que se edita íntegro en el presente trabajo.*

* * *

Pero probemos ya que el dicho complemento forma parte del voto leído por el teólogo francés el día 20 de octubre. He aquí las razones en que se apoya esta afirmación:

1. Los dos textos, *2 Cor.* 1,7 y *2 Petr.* 1,10, inexistentes en los Códices B y A y tras de los que andaba Ehses, porque consta que fueron aducidos por Hervet, según aparece en el compendio poco ha transcrito de su voto, puede verlos el lector en el G (f. 155^{v}), casi al principio del mencionado complemento. Véanse también en el U (f. 114^{rv}).

2. Estos dos textos aparecen en G y U en el mismo orden en que son citados por el compendio del voto: primero el de la segunda Epístola a los Corintios, y después el de la segunda de San Pedro.

3. En el G es perfecto el paso de las palabras *et sibi deinceps repositam gloriae coronam. Sed* a las que inmediatamente siguen (f. 155^{v}). Y dígase otro tanto del nexo de la frase *ne si quid per humanam nostram infirmitatem* con las palabras que inmediatamente las preceden (f. 160^{r}). Compruébelo por sí mismo el lector en el texto del documento. En el U, que es copia del G, se observa el mismo fenómeno.

4. La *Summa sententiarum Theologorum extra Concilium in eorum generalibus Congregationibus super certitudine gratiae pro parte affirmativa*, que pronto editaremos, pretende dar a conocer de modo breve y sistemático cuanto dijeron los teólogos partidarios de la certeza en las congregationes de octubre. Pues bien; esa Suma tiene párrafos enteros sacados del complemento en cuestión, dando por supuesto que fueron pronunciados por los teólogos en el Concilio de Trento [19]. Con esto,

19. Dicha Suma se encuentra en el Códice G (f. 176r-192r) y en el U (f.94r-106v).

como es claro, reciben nueva fuerza las precedentes pruebas, ya en sí muy sólidas, y se ve una vez más cómo el complemento es precisamente parte de un voto emitido por el teólogo galo ante los teólogos menores.

5. El voto hervetiano, que es una respuesta a las dos cuestiones de la justicia imputativa y de la certeza de la gracia, comienza diciendo que primero se debe explicar extensamente la segunda —la de la certeza— pues, una vez bien ventilada, es breve y patente el camino para la resolución de la primera (G f. 152^{r}). Ahora bien; si suprimimos el complemento, no se ve tan bien el paso de la segunda a la primera, puesto que ese tránsito comienza en las últimas palabras del complemento juntamente con las que inmediatamente siguen. Léase en G (f. 159^{v}—160^{r}) el párrafo *Si nos ita gesserimus... dicere supervacaneum existimo*, para convencerse de lo que acaba de decirse.

6. En la parte dedicada a los argumentos de Escritura, con que Hervet quiere probar su tesis *pro certitudine*, comienza con gran solemnidad:

Sed dicet quispiam, me declamatorio more agere, nullisque scripturae auctoritatibus, quae affero, probare. Ergo veniamus et primum doctrinae christianae post Christum antesignanum in medium producamus. Prodeat ergo primus doctor gentium Paulus (G f. 154^{v}) [20].

Esto hace pensar que va a hacer desfilar una serie de textos de diversos escritores bíblicos. Pero hé aquí que el lector del voto editado por Ehses no sale de su asombro cuando, después de tanto preparativo, advierte que se le acaba la hebra, y pasa a las pocas líneas a la peroración, habiendo hecho uso exclusivo de textos paulinos, sin haberse puesto una sola dificultad. En cambio, el complemento de que tratamos, después de la prueba por San Pablo, nos ofrece argumentos sacados de San Pedro y de San Juan, todos ellos gradualmente eslabonados y ampliamente expuestos: y hecho esto, de modo harmónico y natural, antes de comenzar los párrafos de despedida, resuelve una por una todas las dificultades que se propone. Estas son las más

20. *CT*. V, 568,13 ss.

corrientes que elaboraron los teólogos tridentinos del bando opuesto al de Hervet, basándose en la Escritura y en la razón teológica.

7. El citado complemento, como se ha indicado en el número 3, se encuentra en los Códices G y U entre las palabras *et sibi deinceps repositam gloriae coronam. Sed* y las *ne si quid forte per humanam nostram infirmitatem...*, formando con ellas un escrito total y continuo. Esto supuesto, si no puede dudarse que lo que antecede y sigue al complemento sea voto de Hervet, tampoco puede ponerse en duda que el complemento forme parte del voto, máxime estando a favor de la tesis, que aquí se defiende, las razones de los números precedentes.

Baste ya lo dicho para convencernos de la verdad de la afirmación que hemos lanzado como objeto de prueba; ni es menester acumular otros argumentos, que podrían arrancarse de un estudio más amplio y profundo del fondo del documento. Todo ello no sería más que una nueva confirmación de una proposición ciertamente demonstrada.

* * *

Con esto llegamos a la última parte de nuestra introducción al documento, pues no nos resta otra cosa sino dar una sencilla síntesis del contenido del escrito, con una ligera nota general de lo que en él hay de peculiar y característico.

Ya al comienzo del exordio —concebido en forma elocuentemente retórica— promete Hervet investigar a fondo en el tema de la certeza con el fin de dar una mejor solución al problema de la doble justicia, con el cual está, según él, íntimamente ligado (G f. 152[r]). Con esto alteraba el orden propuesto por los legados [21]; pero eso no era en modo alguno reprobable, dado el loable fin que movía al cambio, que no era otro sino la mejor solución a ambas cuestiones.

Antes de emprender la discusión del tema de la certeza, confiesa ingenuamente que en cualquiera de las dos posturas elegibles hay muchas dificultades que salvar, porque la incerteza parece engendrar desesperación, terror, escrúpulos, desconfianza y los más crueles tormentos de conciencia, mientras que la

21. *CT.* V, 523,11 ss.

certeza puede promover el espíritu de soberbia, la pereza, la inactividad espiritual (G. f. 152r). Sin embargo, añade, él ha considerado bien todo el intrincado laberinto de razones contrarias, y al fin se ha decidido por la certeza, de modo que el resultado de su encuesta puede resumirse en estas palabras, que sirven de proposición a todo el voto: *...in hac sum postremo sententia, ut existimem, quemlibet verum christianum, Dei misericordia sibi donata iustitia fretum, bonis operibus ab ea procedentibus recte instructum, de sua posse praesenti gratia esse certum* (G f. 152r).

Como sintiendo que la dificultad de esta proposición está en la determinación de las últimas palabras *esse certum*, emplea casi una página en desentrañar su significado. Para él, en este punto, *esse certum* es lo mismo que *scire* o *persuasum habeo*. Mas advirtiendo todavía que no es demasiado precisa esta limitación, quiere delinear aún más el matiz de ese *scire*, y lo explica así: *Cuiusmodi autem sit hoc nostrum scire is pulcherrime nos docuit, qui dixit: «nisi credideritis, non intelligetis»*. (G f. 152v). Es decir, que es un creer que posee una firmeza y estabilidad mayor que la que se presta a conclusiones deducidas de principios puramente racionales, puesto que se basa en el principio más cierto, o sea, en la fe. Y así se comprende que diga: *Cum hoc itaque sit certum esse idem quod scire, et hoc nostrum scire esse longe omnium perfectissimum, age videamus, quomodo probari possit nos posse de nostra gratia esse certos.* (G f. 153r).

Según esto, Hervet admite la posibilidad de una firme certeza de fe del propio estado de gracia en cualquier cristiano verdadero, que confíe en la justicia que Dios le ha otorgado, y en las obras que de ella proceden.

Exagerado es el optimismo de la certeza hervetiana en cuanto a su profundidad y extensión, y muy poco claras son las explicaciones en que va envuelto. Con todo, algo podrá ser aclarado a la vista de las pruebas con que pretende cimentarlo.

No entra, sin embargo, el teólogo francés en la parte demonstrativa sin antes hacer la salvedad de que no hay que confundir la certeza de la salvación con la certeza de la gracia, y de que cuanto él diga se refiere a esta última (G f. 153rv).

Hecho esto, comienza la serie de argumentos que pueden re-

ducirse a dos clases: primera, de los que se toman de la doctrina sacramentaria; segunda, de los que interpretan algún pasaje escriturístico.

En la primera clase hay tres pruebas, que tienen respectivamente por objeto los efectos del bautismo, penitencia y Eucaristía.

Por lo que hace al bautismo, subraya fuertemente que el Concilio de Trento ha definido como de fe que este sacramento perdona y borra por completo todos los pecados [22]. De donde se deduce que uno, que lo haya recibido bien, puede tener certeza —se entiende, de fe— de estar en gracia (G f. 153^{v}-154^{v}).

Algo parecido, añade, se puede decir de un fiel que haya recibido con las mejores disposiciones el sacramento de la penitencia, pues, si no pudiese llegar a la dicha certeza, sería un caso de incomprensibles congojas (G f. 154^{v}).

Dígase otro tanto del justo que no pone óbice en la recepción del sacramento de la Eucaristía. Ese hombre puede conocer suficientemente su buena preparación y expiación previa de culpas, máxime habiendo ordenado San Pablo a todos que *prueben* primero si están preparados (G. f. 154^{v}).

La segunda clase de argumentos pasa revista a una lista de textos, muy traídos y llevados por los partidarios de la certeza en el Concilio. Tales son: 1) El mismo Espíritu Santo testifica a los justos que son tales e hijos de Dios [23]; 2) San Pablo tiene a gran gloria el conocimiento cierto de su propia gracia al decir: Nuestra gloria es el testimonio de la buena conciencia; 3) El mismo Apóstol pregona que Cristo habita en nosotros, si tenemos firme esperanza y confianza de haber obtenido su gracia; 4) San Pablo dice que sabe que irá a la casa eterna de Dios, si su cuerpo se corrompe, y asegura que ha luchado como bueno en el combate por la vida eterna; 5) Más aún; él conoce el estado de gracia de los demás, y del conocimiento del suyo propio da testimonios innumerables; 6) San Pedro afirma que podemos hacer cierta y firme nuestra salvación, lo cual supone el cierto conocimiento de la gracia; 7) San Juan dice que somos hijos de Dios, que podemos llamar Padre a Dios y que la caridad per-

22. *MSI*. 33,28.

23. Véanse las citas de esos textos en las notas al texto editado en páginas posteriores.

fecta echa fuera todo temor; 8) El mismo Jesucristo ha prometido que estará con nosotros hasta la consumación de los siglos, y que el reino de Dios está dentro de nosotros; todo lo cual confirma que hay gracia en las almas y que se puede conocer con certeza (G. f. 154^{v}-156^{v}).

Tal es el capítulo de pruebas elaborado por Hervet. A continuación sigue otro de objeciones, en cuya solución va corroborándose más y más la tesis *pro certitudine*. En esta parte se responde a ciertas dificultades de textos bíblicos aducidos por los del bando contrario, se hace ver la diferencia que hay entre la certeza luterana y la admitida por algunos teólogos conciliares, se interpretan las decisiones antiluteranas de las Universidades de Lovaina y París, y se contesta a los apelativos de arrogante, soberbia y fomentadora de inacción y pereza, con que se apoda a la sentencia favorable a la certeza (G. f. 156^{v}-159^{v}).

Terminada de este modo la sección de objeciones, pasa Hervet a la cuestión de la doble justicia, mostrándose partidario de la única justicia inherente al justo; pero añadiendo que, si la tesis de la posibilidad de la certeza de la gracia no puede sostenerse, hay que admitir la doble justicia, como medio productor de nuestro propio consuelo.

El nexo entre las dos cuestiones del voto hervetiano es bien sencillo. Según él, hay que alejar del justo el camino de la desesperación y del desconsuelo. Ahora bien; admitiendo la certeza de la gracia, se han conseguido plenamente ambos objetivos; repudiándola, es menester buscar un alivio en la imputación de la justicia de Cristo, que supla la imperfección de la propia nuestra (G. f. 160^{v}).

Por eso Hervet, que ha llenado numerosas páginas en defender la opinión de la certeza, acaba de un plumazo con el punto de la doble justicia, afirmando que no es necesario admitir una segunda justicia de Cristo a nosotros imputada, pues con la inherente propia y ciertamente conocida nos basta para vivir en paz y consolación con nosotros mismos y con Dios. Este modo de pensar y relacionar ambos temas es una de las características de este voto y cosa muy peculiar de nuestro teólogo. En otros conciliares no es cosa frecuente encontrar estas relaciones.

No es cosa de este lugar dar a conocer todo el valor de este voto y encuadrarle con todas sus notas propias dentro del mar-

co de la corriente doctrinal de los teólogos de Trento. Eso podríamos hacerlo, si llegásemos a describir el desarrollo ideológico de las congregaciones de octubre, a las que pertenece este escrito. Pero seános permitido hacer las siguientes reflexiones:

1. La certeza de fe admitida por Hervet se reduce a la certeza de la conclusión de un silogismo, cuya mayor es de fe y la menor muy ciertamente conocida. Este silogismo, podría enunciarse así: Es de fe que el que recibe el bautismo o la penitencia en las debidas condiciones se justifica. Pero es así que yo puedo saber ciertísimamente que los he recibido en esas condiciones. Luego yo puedo tener certeza de fe de mi gracia.

Como advertirá inmediatamente el lector, en este raciocinio hay dos puntos débiles. En primer término, no siendo la menor de fe, no puede ser de fe la conclusión. Sin embargo, muchos teólogos tridentinos daban a la conclusión una certeza de fe por aquello de que *Peiorem semper sequitur conclusio partem*, y aquí la *peior pars* es *la menos evidente*, que es la de fe. Si esto basta para admitir la certeza de fe, pase el modo de hablar; pero se presta a ambigüedades, y hoy es inadmisible.

Mas, dejando ahora este punto, en el silogismo de Hervet hay un fallo grande en la menor, porque él y otros tridentinos concedieron con evidente exageración un grado muy elevado de certeza de las propias disposiciones. De ahí brota la exagerada certeza de la conclusión.

2. Hay defecto de insuficiencia e inexactitud en las nociones y estado de la cuestión del voto hervetiano. Asimismo las pruebas adolecen de poca precisión, por más que las envuelva en un ropaje literario, agradable y clásico. Sus argumentos en favor de la certeza se explican perfectamente en la sentencia que sostiene la posibilidad de una certeza moral, muy acomodada a los textos más optimistas de la Biblia y muy suficiente para vivir en paz y lejos de la desesperación y torturas del alma, tan patéticamente descritas por Hervet un poco al modo de los luteranos de la época.

Hay también desacierto en nuestro teólogo en la descripción de los dos términos, certeza absoluta e incerteza, como los únicos elegibles en tan aguda disputa. Hay, como sabemos, un término medio, cual es una prudente y aquietadora certeza moral,

3. El teólogo galo conoce los principales argumentos en pro y en contra de la certeza, los expone con viveza, elegancia y celo partidista. Por otra parte, su voto está cortado por un patrón muy similar al de los restantes teólogos menores defensores de la certeza. Con todo, desde este momento de la edición de su complemento, es uno de los más largos y abundantes en pruebas y objeciones, de los más llamativos por su construcción literaria, y de los más fogosos por su brío y orden de exposición.

El laborioso traductor aurelianense ha construido una pieza que, en una lectura ponderada en el recinto conciliar, pudo ser de las que más poderosamente llamaran la atención. Alguna prueba es de ello que el autor de la *Summa* antes citada recogió del voto hervetiano muchos y muy considerables párrafos, sobre todo si se comparan con lo seleccionado de los votos de otros teólogos del Concilio.

* * *

Esto supuesto, a continuación damos el texto mismo del voto hervetiano, cuya edición va acompañada de un aparato crítico, revelador de las variantes de los diversos Códices. Estas pueden deducirse fácilmente de una atenta lectura de dicho aparato.

El método de transcripción ha sido el empleado en un reciente trabajo nuestro sobre un voto de Salmerón, y bastante similar al que hemos usado en otras ediciones de votos tridentinos [24].

Y siempre ha sido el Códice G., como es natural, dado su excepcional valor en nuestro asunto, el que más hemos tenido en cuenta para la transcripción.

24. Véanse las citas de estos trabajos en nuestra *Bibliografía Tridentina*, "Estudios Eclesiásticos", t. XX, 1946, p. 299.

TEXTO DEL DOCUMENTO

G. f. 152[r] - 160[v]
U. f. 111[r] - 119[r]
B. f. 50[r] - 52[r]
A. f. 157[r] - 162[r]

[I]

[STATUS QUAESTIONIS ET PROPOSITIO PROBANDA]

[f. 152[r]] [a] Duae sunt quaestiones a vobis propositae, Patres [1], quae, quo sunt difficiliores et pluribus quae undique occurrunt dubitationibus involutae [b], et [c] vos omnes [d] qui sententiam dicunt, et patientius, et attentius, addo et benignius, audire par est, ut cum quid plurimi sentiant audieritis de re maxime necessaria et longe utilissima, quod sit et hac sancta synodo dignum et a christiana veritate non alienum decretum, Sancto Spiritu inspirante, feratis.

---

a. *Ante votum haec habet* A: D. Gentiani Herucci in Congregatione Theologorum die 20. 8bris 1546. super articulo de certitudine gratiae. Oratio de suae praesentis gratiae certitudine.
b. Involutae: involuti U.
c. Eo: eos G, U *et* A.
d. Omnes: eos *add.* B *et* A.
e. Secunda: quidem *add.* B *et* A.

---

1. Alude el texto a los dos artículos de la justicia imputativa y certeza de la gracia, propuestos por los Legados a la consideración de los teólogos menores en las congregaciones que comenzaron el 15 de octubre de 1546 (*CT.* V, 523,11 ss.).

Atque secunda [e] quaestio, ab ea enim mihi potissimum incipiendum [f] est, quod ea explicata multo facilior ad primam muniatur aditus [g], secunda (inquam) quaestio [2] est eiusmodi, ut utramvis partem sumas, te [h] protinus plurimae, eaeque maximae difficultates circunstant. Nam, si [i] dixeris neminem de sua, quam sit adeptus gratia, certum esse posse, angunt te protinus diurni nocturnique terrores, raptant [j] vexantque quae [k] nunquam quiescere permittunt crudeles conscientiae carnificinae, et de suis [l] sedibus mentem dimovet et a misericorde Deo penitus alienat de [m] Dei misericordia difidens desperatio, et ut [n] nihil aliud [dicam] vel minimi certe scrupuli [o] tibi perpetuam molestiam exhibent. Sin autem te de gratia certum esse affirmaveris, quantopere timendum est, ne te vel vehemens invadat [p] superbiae spiritus, ac [q] pigrum et somnolentum efficiat [r] nimia de tua salute securitas. Quid igitur dicendum, aut quaenam potissimum est sequenda sententia? Ego certe quo me vertam nescio, Patres; nihil nobis miserius [f. 152^{v}] et calamitosius esse duco, si nulla, duce Christo, a nobis ineatur ratio, qua et de nostra gratia certi reddamur [s], nec de salute tamen [t] securi in utramvis, ut aiunt, aurem dormiamus.

Cum autem rem totam diligentius considero et me [u] subinde in omnem partem verso, in hac sum postremo sententia, ut existimem, quemlibet verum cristianum, Dei misericordia sibi-

f. Incipiendum: visum *add.* B *et* A.
g. Multo facilior... aditus: ad primam multo facilior pateat aditus B *et* A.
h. Te: *om.* G *et* U.
i. Si: sive B *et* A.
j. Raptant: raptantant G.
k. Quae: *om.* G *et* U.
l. Suis: saepe *add.* B *et* A.
m. De: *om.* G *et* U.
n. Ut: *om.* G *et* U.
o. Vel minimi certe scrupuli: certe vel minimi quilibet scrupuli B *et* A.
p. Invadat: invadant G *et* U.
q. Ac: vel B *et* A.
r. Efficiat: efficiant G, n *del.*
s. Reddamur: reddamus G *et* U.
t. Tamen: *add.* B *et* A.
u. Me: *om.* B *et* A.

2. La cuestión segunda dice así: "Utrum aliquis possit esse certus de sua adepta gratia secundum praesentem iustitiam, et quo genere certitudinis" (*CT.* V, 523,18 s.).

que [v] donata iustitia fretum, bonisque operibus ab ea procedentibus recte instructum, de sua posse praesenti gratia esse certum [3]. Quod cum sit a nobis in praesentia explicandum, ut certo ordine et via nostra procedat oratio, primum videndum est, quid sibi velit hoc: esse certum [x].

[II]

[Notiones]

Certum itaque esse ita hic [y] accipiendum videtur, ut idem significet quod scire, in qua significatione videtur *Paulus* ad *Ro*[*m*]. [8, 38 s.] id usurpare, cum dicit: *Certus sum quod neque mors, neque vita* [z] *me separabunt a charitate Dei*; ubi grece est πέπεισμαι, quod significantius diceretur *persuasum habeo*, adeo [a] ut fere eadem sit utriusque significatio cum [b] alibi dicat *Paulus* [4]: *Scimus quoniam si terrestris domus nostra huius habitationis disolvitur, quod aedificationem ex Deo habemus, domum non manufactam aeternam in caelis.* Cuiusmodi autem sit [c] hoc nostrum scire, il[le] [d] pulcherrime nos docuit, qui dixit [5]: *Nisi credideritis, non intelligetis.* Cum enim christianae nostrae religionis fundamentum sit fides [e], ab ea, tanquam certissimo et principalissimo principio, sunt omnia quae a nobis asseruntur axiomata ducenda; [f. 153r] quo fit, ut quibuslibet geometricis necessitatibus et philosophicis rationibus [f] sit nostra scientia tan-

v. Sibique: sibi G *et* U.
x. Certum: certus G *et* U.
y. Ita hic: *om.* U; ita his A.
z. *Vita*: etc B.
a. Adeo: *om.* G *et* U.
b. Cum: et G *et* U.
c. Sit: scit G *et* U.
d. Il[le]: is B *et* A; id U.
e. Fides: *om.* G *et* U.
f. Rationibus: ratiocinationibus B *et* A.

3. En el pasaje "quemlibet verum christianum... esse certum" se contiene la doctrina que Hervet trata de defender en este voto.

4. *2 Cor.* 5,1.

5. Compárese este dicho con el siguiente pasaje de San Anselmo, en el *Proslogion, c.* 1: "Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo: quia, *nisi credidero, non intelligam*" (*ML.* 158,227; B. Geyer-J. Zellinger, *Florilegium Patristicum*, fasc. XXIX, Bonae 1931; p. 11).

to certior [g], quanto firmius et [h] stabilius nullisque humanis rationibus conquassandum principium habemus, nempe Deum. Quod ergo scimus, non per mathematicas a sensibus ad intelligibilia abstractas demonstrationes, non per naturales a rebus, quae in dies fluunt, oriuntur et intereunt, petitas rationes, non per fallacium sensuum visiones [i] et apprehensiones scimus, sed per eum, qui cum solus sit sapientia, nostra[m] esse sapientia[m] et se [j] nobis comunicare voluit cognoscimus.

Cum hoc itaque sit [k] certum esse idem [l] quod scire, et hoc nostrum scire esse [m] longe omnium perfectissimum, age [n] videamus, quomodo probari possit nos posse [o] de nostra gratia esse certos.

Ac primum quidem hoc obiter dictum velim, aliud esse de gratia esse certum, aliud [p] de salute. Et si enim ea sunt adeo inter se affinia, ut[q] alterum pro altero [r] usurpari videamus [s], et qui gratiam Dei habet salvus esse dicatur, et qui salvus est Dei gratia salvus sit, et vita aeterna, quae est nostrae salutis finis, ipsa quoque gratia appelletur, in hoc tamen differunt, quod gratia quidem efficit ut salvemur, ipsius autem gratiae effectus salus est. Sed quoniam saepenumero usu venire [t] videmus ut qui gratiam habet ab ea excidat, quo fit ut sua etiam salute privetur, certe nemo de sua salute certus unquam esse potest, quandiu potest privari gratia. Ea autem sua culpa tandiu [u] privari potest, donec terreno hoc [v] habitaculo [f. 153^{v}] dissoluto [x], domum non manufactam aeternam in caelis habeat [y]. Neque vero in hoc mi-

---

g. Scientia tanto certior: scientior B, scienter A.
h. Et: ac B *et* A.
i. Visiones: provisiones U *et, ut videtur, etiam* G.
j. Se: *om.* G *et* U.
k. Sit: positum *add.* B *et* A.
l. Idem: esse *add.* G *et* U.
m. Esse: *om.* G *et* U.
n. Age: igitur U; ut A.
o. Posse: *om.* B *et* A.
p. Aliud: esse *add.* B.
q. Ut: et U.
r. Altero: alterum G, um *del,* o *supra lin.*
s. Videamus: videatur B *et* A.
t. Usu venire: subvenire A.
u. Sua culpa tandiu: tandiu sua culpa B *et* A.
v. Hoc: *om.* G *et* U.
x. Dissoluto: disdissoluto G.
y. Habeat: habent A.

hi immorandum est, ut ostendam eum, qui gratiam sit asecutus, posse ab ea excidere, cum legamus eundem et a Christo audisse: *Beatus es, Symon, bariona* [6]; et paulo [z] post: *Vade retro, Satana* [7]; et qui suam fortitudinem et constantiam tantopere iactasset [8], mox Christum imprudenter et turpiter negasse [9]. Nec ullum nostrum [a] latere puto, cuiusmodi et olim factae sint [b] et in dies fiant mutationes, et quae omnem prope fidem superent [c] morum metamorfoses.

[III]

[Probationes ex effectu sacramentorum]

Cum itaque [d] a gratia quis possit excidere, videamus quanam [e] ratione constare possit, nos esse in gratia.

Ac primum, cum ab hac sancta synodo divine constitutum sit [10], baptismum non solum peccatum originis, sed etiam [f] omnia antea perpetrata scelera, non solum eradere, sed etiam penitus tollere ac delere; quomodo non a se dissentire sibique ipsi repugnare videretur [g], si nullo temporis momento esse sibi collatam gratiam sciri posset? Nunc quidem [h] praeclare cum christiana Ecclesia agitur, quod statim nati infantes divinum baptismi caracterem suscipiant et in fide parentum Christo Imperatori nomen dent. Sed quam difficiliter id olim christianis fidelibus [i] in quantum [j] fidem susceperant persuadebatur, ut ad omnia peccata delentem baptismum accederent. Plerique certe

z. Paulo: *om.* G *et* U.
a. Itaque: *om.* G *et* U.
b. Quanam: tandem *add.* B *et* A.
c. Superent: superant B *et* A.
d. Itaque: om. G *et* U.
e. Quanam: tandem B *et* A.
f. Etiam: cum *add.* G *et* U.
g. Videretur: videtur A.
h. Quidem: pl *add.* G *del.*
i. Fidelibus: fidentibus B.
j. In quantum: inquam, qui iam B *et* A.

6. *Mat.* 16,17.
7. *Mat.* 16,23; *Marc.* 8,33.
8. *Marc.* 14,29 ss.
9. *Marc.* 14,66 ss.
10. *CT.* V, 239,39.

eorum clinici dicti sunt, quod ad extremum, usque vitae spiritum baptismum in lecto suscipiendum differrent. Quot et [k] quam va[f. 154r]idis agit [l] rationibus *Greg[orius] Naziancenus*, in *oratione de baptis[mate]* [11] ut persuadeat [m] non esse differendum baptismum propter innumerabilia, quae vitae hominum in dies imminent pericula? Qui non aliam eius suscipiendi potiorem causam adducit, quam [n] quod et omnia crimina [o] penitus abstergat et gratiam conferat. Qui si eos forte admonuisset, esse quidem baptismum suapte natura aptum ad conferendam gratiam, propter multas tamen circunstantias esse diligenter cavendum ne se in gratia esse certo [p] statuerent, omnino certe refrixi essent [q] et qui vix ullis adhortationibus incitari poterant, his auditis retardati et forte penitus deterriti fuissent.

Audimus nostris temporibus, dum hic de primis nostrae fidei fundamentis, proh dolor, acerrime digladiamur, apud Indos ab hispanis haud ita pridem repertos maximam hominum multitudinem ad salutare lavacrum certatim accedere. Qui quidem hac maxime de causa [r] tam frequentes ad id accedunt, quod sibi tam certo quam vere persuadent [s], et sibi esse omnia remittenda peccata, et donandam vitam aeternam. Fingamus ergo sacerdotes illos, qui in his regionibus versantur, eos ad se accedentes his verbis admonere: Baptizamus quidem [t] vos in remissionem peccatorum, sed cavete tamen ne vos eam assecutos [u] certo persuadeatis. An non illum eorum ardorem et [v] animi alacritatem magna ex parte retardandam et [f. 154v] forte etiam restinguendam putatis?

Porro autem, cum propter humanam infirmitatem, quae

k. Et: etiam G *et* U.
l. Agit: *om.* G *et* U.
m. Persuadeat: persuadent A.
n. Quam: *om.* G *et* U.
o. Crimina: scelera A.
p. Certo: *om.* U.
q. Refrixi essent: refrixissent B *et* A.
r. De causa: de communi G *et* U.
s. Persuadent: persuaserunt B *et* A.
t. Quidem: *om.* G *et* U.
u. Assecutos: vobis *add.* B *et* A.
v. Et: admirabilem *add.* B *et* A.

11. *Oratio XL. In Sanctum Baptisma*, c. 11 y 24. *MG.* 36,371,391.

propter [x] remanentem concupiscentiam est in vitia proclivis, secunda sit data naufragii tabula, qui de suis peccatis maximum dolorem ceperit, eaque sacerdoti confessus, quo meliore modo potuit satisfacere tentavit, quo animo esse debebit, si sibi semper [y] haerendum [z], semper dubitandum fuerit, si nec de immensa Dei misericordia, quae peccatores ad poenitentiam vocat confisus, nunquam se veniam assecutum, nec Dei esse filium Christique cohaeredem, quod ipse pollicitus est [12], sperare ausus fuerit? Quid incruentum dominici corporis et sanguinis misterium, quod, si nullum ponamus obicem, gratiam conferre apud eos qui recte sentiunt in confesso est, cum si indigne sumatur, iudicium [13], si digne vitam aeternam conciliet [14]; nulla ne erit ratio, qua intelligamus nos id [a] indigne sumpturos? An nullam quantumvis exactam criminum expiationem, diligentemque, quantum homini datum est, praeparationem satisfacturam putabimus, maxime cum iubeat Paulus [15] unumquemque seipsum probare? Quod si fieri non potest, quid attinet hoc iubere? Haec mihi incredibilia et a christiana veritate aliena videntur.

[IV]

[Probationes ex Sacra Scriptura]

Sed dicet [b] quispiam, me declamatorio more agere, nullisque scripture auctoritatibus, quae affero [c] probare.

Ergo veniamus, et primum doctrinae christianae post Christum antesignanum in me[f. 155[r]]dium [d] producamus. Prodeat [e] ergo primus doctor gentium *Paulus*. Quid dicis, Sanctis-

x. Propter: ob B *et* A.
y. Semper: super U.
z. Haerendum: semper trepidandum *add*. B *et* A.
a. Id: nos *add*. G *del*. ——
b. Dicet: forte *add*. B *et* A.
c. Affero: assero B *et* A.
d. In medium: *om*. U.
e. Prodeat: *om*. U.

12. *Rom*. 8,17.
13. *1 Cor*. 11,29.
14. Cf. *Ioan*. 6,55.
15. *1 Cor*. 11,28.

sime Paule? [16] *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum* [f], *in quo clamamus: Abba, Pater. Ipse enim Spiritus redit testimonium spiritui nostro, quod simus filii Dei.* Quam aperte et dilucide ostendit Paulus, nos non per sofisticas rationes [g], non per inanes et futiles coniecturas, sed per Spiritum Sanctum cordibus nostris infusum doceri [h] nos posse [i] esse filios Dei! Quod si quis dixerit, Paulum per haec ostendisse discrimen inter veterem legem et novum testamentum, nihil mea [j] refert, dum intelligat [k], in novo testamento Spiritum S[anctum] docere, nos esse [l] filios Dei.

Quid quod idem *Paulus* non solum se in gratia Dei esse aperte asserit, sed id quoque magnae esse [m] sibi gloriae ducens in eo *ad Cor[inthios]* praedicando exultat et propemodum triumphat [17]: *Nam gloria nostra haec est, testimonium conscientiae nostrae, quod in simplicitate cordis et sinceritate Dei, et non in sapientia carnali* [n], *sed in gratia Dei conversati sumus in hoc mundo.* Quid quod *ad Heb* [3,5 s.] tum demum S[ancti] Spiritus nos habitaculum futuros dicit [o], si fiduciam et spem perpetuo tenuerimus, cum dicit: *Moses quidem fidelis erat in tota domo, Christus vero tanquam Filius in domo sua, quae domus sumus nos* [p]; *si fiduciam et gloriam spei usque ad finem firmam retinuerimus.* Quasi diceret D. Paulus: Tum demum Christus in nobis habitat, si fiduciam et firmam [f. 155^{v}] spem habeamus. Ea autem vera est et certa christiani scientia, quam quidem spem [q] idem [r] paulo post [18] nos sicut anchoram animae tu-

f. *Filiorum*: *om.* G *et* U.
g. Rationes: ratiocinationes B *et* A.
h. Doceri: *om.* B *et* A.
i. Posse: *om.* B *et* A.
j. Nihil mea: mea nihil B *et* A.
k. Intelligat: intelligatur B *et* A.
l. Esse: *om.* G *et* U.
m. Esse: *om.* B *et* A.
n. Carnali: carnaliter G *et* U.
o. Dicit: dixit A.
p. *Sumus nos*: estis vos B *et* A.
q. Quidem spem: *om.* B *et* A.
r. Idem: etiam *add.* B *et* A.

16. *Rom.* 8,15 s.
17. *2 Cor.* 1,12.
18. *Heb.* 6,19.

tam ac firmam [s] habere dicit. Iam vero [in 2] *ad Cor.* [5,1] an [t] non aperte dicit: *Scimus quoniam si terrestris domus huius habitationis dissolvetur, quod aedificationem habemus a Deo domum non manu factam aeternam in caelis.* Se [u] ne hoc scire dixisset, nisi certissimam de sua praesenti gratia cognitionem habuisset? Qui etiam [v] alibi dicit [19] se [x] bonum certamen certasse, cursum perfecisse et sibi deinceps repositam gloriae coronam. Sed [20] /// longe est admirabilius quod dicit [in 2] *ad Cor.* [1,7]: *Spes nostra firma est pro vobis, scientes quod sicut socii passionum estis, sic eritis et consolationis.* Quo loco, se non solum de sua [y], sed etiam [z] de aliorum salute, certum esse indicat. [a]. Neque hic afferre necesse est quod, cum dicit [21] *Vivo iam non ego, vivit verum in me Christus,* et cum Christum in se habitare asserit [22], cumque se Christi sensum habere pronuntiat [23], et cum dissolvi et esse cum Christo desiderat [24], ut alia praetermittam, ea omnia significent et arguant, eum se in Dei gratia fuisse cognovisse. Cum enim, ut vidimus, se scire aperte dixerit, non est quod paulo longius positis argumentis utamur.

Nec vero a collega Paulo dissentit *D. Petrus,* qui iubet satagere ut bonis operibus nostram vocationem certam reddamus [25], ubi graeci habent βεβαίαν [b], hoc est, firmam ac stabilem; certa autem, firma ac stabilis esse vocatio qui potest, nisi nos Dei gratiam habere exploratum sit? Sata[f. 156r]gere autem quid opus est, si id fieri non possit?

---

s. Tutam ac firmam: firmam ac tutam B *et* A.
t. An: *om.* G *et* U.
u. Se: si A.
v. Etiam: *om.* G *et* U.
x. Se: est A.
y. De sua: ac sua G *et* U.
z. Etiam: et iam G; et id U.
a. Indicat: iudicat, *forte rectius.*
b. βεβαίαν : *om.* G *et* U.

---

19. *2 Tim.* 4,7 s.
20. Después de la palabra "Sed" omiten los Códices B y A un trozo largo e importante del voto de Gentian Hervet. Por eso, a partir de este lugar, hasta nuevo aviso, solamente podremos emplear para la transcripción los Códices G y U, que afortunadamente llenan la gran laguna que aquéllos dejan.
21. *Gal.* 2,20.
22. *Ibid.*; Cf. *Eph.* 3,17
23. *1 Cor.* 2,16.
24. *Phil.* 1,23.
25. *2 Petr.* 1,10.

Quid ex praestantiss[imo] Magistro *Dilectus Discipulus* dicit? [c] An non aperte dicit [26]: *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei nominemur et simus?* Quid clarius? Non solum nominamur filii Dei, sed et sumus. Quomodo autem sumus, nisi per adoptionem? Adoptati autem, quomodo nisi per gratiam? De qua, si non constet, quo ore Deum Patrem vocamus, et Christi cohaeredes esse volumus? O nos stultos et miseros, si nescimus! O ingratos, terque quaterque miseros, si non agnoscimus et, quas par est gratias agentes, eius in nobis voluntatem sequimur! Sed videamus quid dicit paulo post [27]: *Deus charitas est* etc. Si in quo charitas est, in eo Deus est, is certe in quo Deus est [d], in gratia Dei est. Sed, quonam modo sciemus, beatissime Ioannes, nos esse in charitate, hoc est, in Dei gratia? Audiamus quid dicat [28]: *Perfecta charitas foras mittit timore, quoniam timor habet penam.* Potuitne melius et evidentius ostendere, nos Dei gratiam non habere cum haesitamus, ambigimus, circumspicimus, et an in gratia simus nos ignorare dicimus?

Sed quid Pau[lum] Pet[rum] et Io[annem] profero, cum ipse Christus Servator noster [29], se nobiscum esse usque ad consummationem saeculi aperte pronuntiet [e]? Christusne cum eo est, qui de eo diffidit? Et venientem intra sui animi penetralia non admittit? Quod si is cum [f. 156v] illo [f] est, ut cum multis certe est, per gratiam quidem suam est, per Spiritum S[anctum] quem suorum cordibus diffundit [30]. Quid quod idem regnum Dei intra nos esse dicit? [31] Cum enim suis id dicit discipulis, id nobis quoque dixisse censendum est. Potestne autem Dei regnum in eo esse [g], qui Dei gratiam non habeat? Et si habet, fierine potest ut in eo perpetuo occultata delitescat, nec ad ullam eius cog-

c. Quid ex praestantiss[imo] Magistro *Dilectus Discipulus* dicit?: Quid praestantiss[imo] Magistro *Dilectus Discipulus* G *et* U.
d. Est: *om.* U.
e. Pronuntiet: praenuntiet U.
f. Illo: ullo G *et* U.
g. Esse: *om.* U.

26. *1 Ioan.* 3,1.
27. *1 Ioan.* 4,8.
28. *1 Ioan.* 4,18. Véase la nota 33.
29. *Mat.* 28,20.
30. Cf. *Rom.* 5,5.
31. *Luc.* 17,21.

nitionem perveniat? Potestne apud nos, hoc est, in domo sua (ita enim vocat Paulus [32]) Iesus habitare, ut non se aliqua ratione ostendat, et se eis, qui eum exceperint, delitescat? Videtis, Patres, quot et cuiusmodi virorum, quid dico virorum, imo ipsius etiam Dei testimonio, haec de suae cuiusque gratiae cognitione opinio confirmetur [h] [33].

[V]

[Obiectiones ex Sacra Scriptura petitae]

Nunc videamus quid pro se afferant huius sententiae adversarii.

Adducunt illod *Iob* [9,21]: *Et si simplex fuero, hoc ipsum ignorabit anima mea.* Uno verbo dici potest Iob, in toto eo cap[ite], suam cum Dei iustitia conferentem, nihil firmi et solidi in se omnino reperisse; maiorem autem Christiani viri, inquam, christiani fiduciam esse debere, qui Christum, hoc est, iustitiam ipsam in se habeat habitantem.

Ad illud quoque *Ecclesiastes* [i] [9,1]: *Nemo scit amore an odio dignus sit,* breviter dici potest, cum plurimas illic vanitates enumerasset Salomon, hanc quoque adiunxisse, quod nemo scit amore an odio dignus sit ut, scilicet, existimet propter ea quae hic prospere vel adverse [j] [f. 157r] contingunt, se a Deo amari

h. Confirmetur: confirmet U.
i. *Ecclesiastes*: Ecclesiastici G *et* U.
j. Adverse: adversum G *et* U.

32. *Heb.* 3,6.

33. No se ha de insistir en estas notas en ponderar el valor de cada uno de los argumentos elaborados por Gentian Hervet en las páginas que preceden. Pero sí es conveniente anotar, siquiera sea de pasada, el exagerado optimismo con que interpreta los textos de la Sagrada Escritura, deduciendo alguna vez consecuencias poco conformes con los datos escriturísticos. Véase, por ejemplo, el texto de la nota 28, en cuyo comentario viene a decir que es señal de no estar en gracia la duda o el temor de no poseerla o aun la misma ignorancia de su posesión. Esta es una interpretación torcida, pues todo el mundo sabe que hay pasajes en la Biblia, que nos recomiendan un saludable temor. Véalos el lector en cualquier tratado *De Gratia*, en el desarrollo de la tesis de la certeza de la gracia El contenido de la doctrina bíblica ha sido recogido por los Padres tridentinos en aquel célebre pasaje del capítulo noveno del Decreto de la Justificación, que dice así: "...sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, *de sua gratia formidare et timere potest*, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum" (*CT.* V, 794,31 ss.).

vel odio haberi. Quod ita esse declarat quod sequitur [34]: *Sed omnia in futurum servantur incerta, eo quod universa aeque eveniunt iusto et iniusto, bono et malo.* Quis autem nescit, non ideo ab ullo existimandum esse se Dei habere gratiam, eo [k] quod omnia ei ex animi sententia succedant, cum verissime dictum sit omnes qui volunt pie vivere in Christo Iesu afflictionem passuros [35]? Ut omittam illud [l] esse verissimum, neminem scire si amore dignus sit, cum pro certo habere debeat, se, cum esset iniustissimus et indignissimus, Dei misericordia et gratia iustum ac dignum factum esse.

Ad illud autem [36]: *Delicta quis intelligit,* quid aliud dicendum est, quam esse quidem delicta plurima, tam aperta quam occulta; sed cum his qui, paenitentia adducti ea, qua par est praeparatione et expiatione praeeunte, ea Christus per sacramenta remittit; quorsum opus erit perpetuo demissos, tristes, abiectos hastam (ut aiunt) abiicere, et Christum, totius mundi lucem et iustitiae solem, non audere aspicere? Quanquam fortasse etiam apposite dici potest, quod latine est *delicta* Septuaginta interpretes habere (ne aegre, quaeso, feratis, Patres, quod [m] quid graece habeatur adducam; veterem enim traductionem ita confirmastis [37], ut hebream et graecam, hoc est, ipsam archetypam minime abrogaretis). Septuaginta, inquam, interpretes habere [n] παραπτώματα, hoc est, [f. 157^{v}] *lapsus* vel *errores,* ut eo vocabulo levia et quae venialia dicuntur peccata significarentur; et fortasse *delicta,* quo latinus interpres usus est, non significat graviora crimina, quae perpetrando, sed leviora, quae omittendo committuntur. Unde etiam merito in Evangelio dicitur [38]: *Servi inutiles sumus, quod debuimus fecimus.* Quamvis enim a gravioribus et quae mortem aeternam afferunt peccatis absti-

k. Eo: *om.* G *et* U.
l. Illud: illum G *et* U.
m. Quod: *om.* G *et* U.
n. Habere: habent G *et* U.

34. *Eccl.* 9,2.
35. *2 Tim.* 3,12.
36. *Ps.* 18,13.
37. Véase el segundo Decreto publicado en la sesión cuarta. En él se recibe y aprueba la traducción de la Vulgata y se prescribe el modo de interpretar la Sagrada Escritura (*CT.* V, 91,35 ss.).
38. *Luc.* 17,10.

neatur, vix ullus reperiri tamen potest, qui non in aliqua omittendo delinquat. Id ipsum autem dicendum est de omnibus iis [o] Scripturae locis in quibus nullus a peccato immunis esse dicitur [39].

Quod autem dictum est, Satanam se in angelum lucis transfigurare [40], fateor; nec cuivis spiritui esse credendum [41], concedo. Sed per certam spem ac fidem, quae nos ad operandum ex charitate impellit et malos spiritus a bonis diiudicandos ac discernendos, existimo nos iuvari [p].

[VI]

[Obiectio ex origine sententiae hervetianae deprompta]

Sed aliud nunc occurrit, et multo videtur gravius, quod nonnullos [42] movet ut hanc nostram opinionem de nostrae gratiae certitudine improbent: quod dicant Luterum [q] idem sensisse.

Quid hac in re dicat Luterus, nescio et eius libros non modo non legi, sed nec primoribus, ut aiunt, digitis contrectavi, praeter nonnullos, quibus respondit vere christianus *Episcopus Roffensis* [r], quos [43] non aliam ob causam legi, quam ut viderer quid vir sanctissimus et imprimis [s] [f. 158r] orthodoxus sentiret. Nec ad hanc tuendam sententiam ullum, quod sciam, Lutheri verbum adduxi; sed quam, quaeso, est hoc iniquum et a ratio-

o. Iis: piis U.
p. Nos iuvari: *om.* G *et.* U.
q. Luterum: Luerum U.
r. *Roffensis*: Roffinus U.
s. Et imprimis: et imprimis *add.* G.

39. *2 Par.* 6,36; *Ps.* 142,2; *Eccl.* 7,21; *Prov.* 20,9; *1 Ioan.* 1,8; *Iac.* 3,2.
40. *2 Cor.* 11,14.
41. *1 Ioan.* 4,1.
42. No sabemos a qué conciliares pueda referirse, pues en Trento los adversarios de la tesis defendida por Hervet distinguían perfectamente bien la certeza de fe de la gracia, inventada por Lutero, de la certeza de fe de la misma, patrocinada por algunos tridentinos.
43. Alude Hervet al Cardenal San Juan Fisher, Obispo de Rochester. Probablemente había leído el teólogo francés la conocida obra del Santo, titulada *Assertionis Lutheranae Confutatio*. Esta obra, editada en 1523, era una respuesta al escrito *Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bulam Leonis X novissimam damnatorum*, que Lutero había publicado en 1520 contra la bula "Exsurge", y que puede verlo el lector en la edición de Weimar de las obras de Lutero (t. VII, p. 91 ss.).

ne alienum, nos Luterum eo quod [t] falsa docuerit aversari, execrari et odio habere et, sicubi verum dixerit, id propter plurima quae ab eo falso et impie dicta sunt, nolle admittere?

Fuit olim Lutetiae *quidam theologus*, qui Luterum adeo abhorrebat eiusque dogmata tantopere execrabatur, ut Epistolas Pauli, quoniam eis male intellectis ad sua confirmanda abutebatur Luterus, supprimi et, si fieri posset, etiam deleri, et flammis fortasse aboleri cuperet. Audio tamen Luterum non de hac, quam dicimus, gratiae certitudine, sed de inani fide, omnia penitus opera excludente, intellexisse [44]. Ne quid simile huic sanctae synodo, quam Sancto Spiritu esse afflatam iure mihi persuadeo, contingat, admonere supervacaneum existimo. Quod si forte Luterus huius, quam asserimus, sententiae prior auctor fuisset, aliquid esset fortasse quod nos iure moveret. Sed cum *D. Augustinum, Bernar[dum] Chriso[stomum] Ambrosium*, ut recentiores omittam, in hac fuisse sententia ostenderint *qui ante me dixerunt* [45], etiam atque etiam videndum est, ne dum Luterum condemnare vultis, viris sanctissimis iniuriam faciatis. Quanquam, quid illis solis iniuriam fieri dico, cum *D. Petrum* et *Io[annem]* atque *Christum* ipsum in hac fuisse sententia ostensum sit? Plurisne apud vos erunt *Parisiensis* et *Lovaniensis universitas* [46] (si modo [f. 158r] verum sit eas hanc nostram sententiam condemnasse; audio enim eas inanem tantum Luteri fiduciam, quae omnia opera ssecludebat, suis sententiis notasse; sed fingamus condemnasse): plurisne apud vos erit earum auctoritas, quam ipsorum Christi apostolorum, atque adeo ipsius Christi sententia?

---

t. Eo quod: quod G; quae U.

---

44. Léase un breve resumen de los errores del Reformador en la Bula "Exsurge" de León X (*MSI*. 32,105I ss.).

45. Cf. *CT*. V, 534,22 ss.; 553,45.

46. Véanse las Censuras de la Universidad de París, dadas en 1521 y 1534, en DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio Iudiciorum*, t. I, Lutetiae Parisiorum 1728, p. 371 a y 399 a. La Censura de la Universidad de Lovaina, dada en 1544, puede verse en H. DE JONGH, *L'ancienne faculté de théologie de Louvain au premier siècle de son existence (1432-1540)* Louvain 1911, sección "Documents", p 81* ss. Existe una Censura de la Universidad lovaniense del mismo año que la anterior y emparentada con ella, aunque redactada en forma más breve y popular. Lo relativo a nuestro asunto de esta última Censura, véase en RAYNALDUS, *Annales Ecclesiastici*, t. XIV, Lucae 1755, p. 86 b.

Pulchre profecto poetarum princeps *Homerus* [47] : ἰητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων [u], hoc est vir medicus multorum est aliorum instar. Mihi autem Petrus, Paulus, Ioannes et, per eos et per se loquens, Christus non πολλῶν [v], sed πάντων [x], hoc est, non multorum, sed omnium instar fuerit.

[VII]

[Obiectiones ex aliis capitibus excerptae]

Quam recta et vera sit haec sententia videtis, Patres. Sed, cum propter eam, nonnulla, eaque gravissima, in christianum populum incommoda derivari dicantur, videamus, quaeso, cuiusmodi ea sunt.

Arrogantiam hinc enasci dicunt, utpote qui [y] per eam homines plusquam par sit sibi insolenter tribuant. Imo vero, ipsum gratiae vocabulum, de qua [z] nos certos dicimus, omnem omnino arrogantiam excludit. Cum enim non nostris meritis, sed Dei benignitate eam acceptam feramus, non magnopere timendum est, ne cum glorioso, qui se de suis ieiuniis et elemosynis iactabat, pharisaeo gloriari [48] videamur. Et si quis nimis superbum existimet, se de sua gratia certum esse dicere, recordetur quod antea diximus, *Paulum*, [2] *ad Cor.* [1.12] id sibi etiam gloriam duxisse, ne quis putet esse arrogantius suae gratiae cognitionem habere quam scire se Dei esse filium et Christi cohaeredem, de quo dicit *Paulus* [49] [f. 159r] Spiritum nostro spiritui testimonium reddere, maxime cum dicat *Io*[*annes*] [50] non solum filios Dei nominari, sed esse. Quod si sint hodie paucissimi, qui idem cum Paulo sentiant audeantque dicere, hoc quoque existimemus opus [a] esse quidem hodie plurimos qui, Chris-

u. ἰητρὸς γὰρ ἀνὴρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων : *om.* G *et* U.
v. πολλῶν : *om.* G *et* U.
x. πάντων : *om.* G *et* U.
y. Qui : quod G *et* U.
z. Qua : quas G.
a. Opus : *forte omitittur rectius.*

47. *Ilias*, canto 11, verso 514.
48. *Luc.* 18,12.
49. *Rom.* 8,16.
50. *1 Ioan.* 3,1.

tum verbis fatentes, ipsum factis negent apertissime. Sed, heu, nimium paucos, qui vere Dei Spiritu agantur [51]; et nimium multos, qui fidem quidem semper in ore habeant, sint autem (ut levissime dicam) diffidentiae filii.

Alterum autem est, quod magnopere cavendum est, ne de nostra salute nimis securi in utramvis, ut aiunt, aurem dormiamus [b], et omnem bonorum operum curam abiiciamus. Atque hoc quidem vere locum haberet, si quis se in gratia ita confirmatum crederet, ut ἀναμάρτητος, hoc est, nulli peccato omnino obnoxius esset. Sed cum et in nobis remanere concupiscentiam quae ne in nobis regnet providere, et mundum nos variis illecebris attrahere quem repellere, et spiritualia nequitiae nobiscum luctari [52] quae nos prosternere oporteat sciamus, non est quod quis se nimium securum putet, cum non solum nondum [c] est bravium assecutus [53] sed adhuc in media arena collocatus, cum immanissimis et insidiosissimis hostibus de vita sua, hoc est, de Christo decertet.

Itaque ipse *Paul*[*us*], qui tot in locis nos de nostra iubet gratia esse certos, nostram imbecillitatem intuens, nostramque salutem non a nobis sed a Deo praecipue pendere animadvertens, ut eam [f. 159ᵛ] cum timore et tremore operemur [54], et ut qui stat videat ne cadat [55], admonet. Admonere autem quempiam ut videat ne cadat, qui an stet penitus ignoret, quis non a Pauli sententia alienum esse videt? Nec se [d] quis unquam Dei esse filium Christique cohaeredem certo statuet, qui non sibi cum Christo compatiendum duxerit esse, ut cum eo glorificetur [56]. Nec [e] se quis Christi vere discipulum cognoscet, nisi qui veterem hominem exuerit [57], suasque animi perturbationes cum vitiis et concupiscentiis repugnando, et non assentiendo, cruci-

b. Dormiamus: *om.* U.
c. Nondum: non dum G *et* U.
d. Se: si U.
e. Nec: Ne G *et* U.

51. *Rom.* 8,14.
52. *Eph.* 6,12.
53. *1 Cor.* 9,24.
54. *Phil.* 2,12.
55. *1 Cor.* 10,12.
56. *Rom.* 8,17.
57. *Eph.* 4,22.

fixerit morteque affecerit [58]. Isque vere se Dei Spiritu agi [59] sciet, qui bona a se prodire opera et fructus spiritus, quos enumerat *ad Gal.* [5,22 s.] *Paulus* in se vigere animadverterit. Et sunt haec difficilia, ut sunt omnia quae pulchra et honesta sunt; sed omnia possumus in eo qui nos confortat [60]. *Si Deus pro nobis, quis contra nos* [61]? *Domine Deus, auxiliator meus, ideo non sum confusus; ideo posui faciem meam ut petram durissimam, et scio quoniam non confundar.* [62]. *Domine Deus, firmamentum meum et refugium meum* [63]. Pulcherrime et divinissime *Augustinus* [64]: *Firmamentum meum es; ut sim firmus in isto saeculo adversus omnes tentationes; sed si multae sint et turbent me, refugium meum tu es.*

Si nos ita gesserimus nosque, Christi gratia et misericordia fretos, ante eius tribunal praesentaverimus, non magnopere verendum est, ne nostram iustitiam quae, si ulla est, ei tota accepto ferenda est, [f. 160r] imo eius tota est et nobis tantum communicata, iustus iudex [g] condemnet, et [65] /// ne, si [h] quid per infirmitatem humanam [i] levius admissum sit, non sua misericordia condonet. Ac de eo quidem, quoniam [j] ab iis [k] qui ante me dixerunt ita copiose [l] dictum est, ut vix ei aliquid addi [m] possit, amplius dicere supervacaneum existimo.

f. Isto: hoc U.
g. Iudex: commendet *add. del.* G.
h. Ne si: nisi A.
i. Infirmitatem humanam: humanam nostram infirmitatem B *et* A.
j. Quoniam: quo materia A.
k. Iis: his G *et* U.
l. Dixerunt: ita copiose *om.* G *et* U.
m. Addi: *om.* G *et* U.

58. *Gal.* 5,24.
59. *Rom.* 8,14.
60. *Phil.* 4,13.
61. *Rom.* 8,31.
62. *Is.* 50,7.
63. *Ps.* 17,3.
64. Cf. *Epist.* 218: *CV.* 57,426: *ML.* 33,999.
65. Todo lo que sigue a la palabra "Et" se encuentra también en los Códices B y A. Ella es el último vocablo del Complemento inédito del voto hervetiano.

[VIII]

[Exhortatio ad Patres]

Dicendi itaque finem faciam, si vestra benignitate fretus unum adhuc dixero. Vobis etiam atque etiam considerandum est, Patres [n], ne vobis ipsis non constare atque etiam [o] repugnantia dicere videamini.

Si enim in pulcherrimo vestro de iustificatione decreto, quod propediem [p], si Deus velit, pronuntiandum est, verissime statuatis, iustificationem esse gratiae dationem, quae non sola fide, sed adiuncta etiam spe et charitate perfecta et omnibus numeris absoluta reddatur: quomodo poterunt haec inter se cohaerere: iustificatum esse quempiam et eum [q] Dei gratiam non habere, cum iustificari non sit aliud quam gratiam assequi, et e contrario [r]? Et certe, si recenter iustificatus quispiam diceret se quidem esse iustificatum, sed [s] gratiam non habere, merito ab iis [t] rideretur, qui vim verborum [u] intelligunt, cum non sit aliud iustificari quam gratiam adipisci. Sed quanto magis id erit ridiculum, si, quod absit, vos vestro [v] edendo decreto id statueritis? Statuetis autem, si eum qui est iustificatus, nullo temporis momento posse de praesenti [x] sua gratia certum esse [y], in eo posueritis.

Hoc quoque [z] etiam [a] attendendum est, quomodo haec duo possint inter se convenire: ut scilicet Christi [b] iustitiae imputationem, ut recenter excogitatam, nec necessariam et omnino [c]

---

n. Patres: et accurate providendum *add.* B *et* A.
o. Etiam: *om.* B.
p. Propediem: propemodum B.
q. Eum: eam U; eumdem B; eamdem A.
r. E contrario: *aliquid est supplendum,* v. gr.: non iustificari sit gratiam non assequi.
s. Sed: Dei *add.* B *et* A.
t. Iis: his G *et* U.
u. Verborum: non *add.* B *et* A.
v. Vestro: propediem *add.* B *et* A.
x. Praesenti: *om.* B *et* A.
y. Certum esse: esse certum B *et* A.
z. Quoque: addendum est *add. del.* G.
a. Etiam: *om.* G *et* U.
b. Scilicet Christi: Christi sc. B *et* A.
c. Omnino: *om.* G *et* U.

superva[f. 160r]caneam et ipsi etiam [d] iustitiae divinae, quam nobis communicavit detrahentem [e], quod vos facturos non dubito, expellatis et exterminetis, et omnem de gratia certitudinem tollatis. Et profecto, si de nostra quidem gratia certi esse non possemus. Dei tandem iustitiam nobis imputandam putaremus: esset nobis in malis aliquod [f] relictum solatii. Sed si nec de nostra gratia ullo modo certi esse possumus, nec Christi [g] iustitiam nobis imputandam credimus, quis non videt miseris christianis rem ad desperationis restim [h] rediisse? Quare, Patres, si haec de gratiae certitudine sententia et antiquorum doctorum, ipsorumque apostolorum, imo etiam ipsius Christi testimonio probatur, et nulla non modo ex ea [i] incommoda, sed etiam maxima commoda sequantur, a vobisque ipsis, si vobis constare vultis, omnino [j] approbanda sit, nolite tot tantisque viris, imo ipsi etiam [k] Christo iniuriam facientes, aliquid absurdum et ridiculum et adversus Spiritum Sanctum [l], bonis viris intus testimonium reddentem quod sint filii [m] Dei [66], aliquid blasphemum statuere.

A vobis autem peto, Patres, ut quod [n] meam sententiam in tantorum virorum conventu libere dixerim, aequi boni [o] consulatis, et si quid a me [p] erratum sit, ut homines sumus, benigne ignoscatis. Finis [q].

d. Etiam: *om.* G *et* U.
e. Detrahentem: detrahentes G *et* U.
f. In malis aliquod: aliquid in malis B *et* A.
g. Christi: Dei G *et* U.
h. Restim: planissime *add.* B *et* A.
i. Ea: eo G *et* U.
j. Omnino: *om.* B *et* A.
k. Etiam: *om.* G *et* U.
l. Sanctum: *om.* B *et* A.
m. Quod sint filii Dei: *om.* G *et* U.
n. Quod: qui U.
o Aequi boni: aequi G; aeque U.
p. A me: forte B *et* A.
q. Finis: *om.* U; Dixi B et A.

66. *Rom.* 8,16.

SEIS SERMONES SOBRE ISAÍAS 11,1-5 DEL CARDENAL FRANCISCO DE TOLEDO S. I.

editados por

RAFAEL CRIADO S. I.

El Manuscrito del cual tomamos los *Sermones* fué descrito en *Archivo Teológico Granadino* 3 (1940) 35-41. Ninguna novedad paleográfica tenemos que añadir.

La colección de estos *Sermones* está incompleta, comenzando por el Sermón 2.°. Por diferentes declaraciones de Toledo en ellos, sabemos que fueron predicados, los que publicamos, a la Corte Pontificia en las dominicas que corren desde la 24.ª (real) después de Pentecostés (aquel año 6.ª después de Epifanía). La declaración explícita se encuentra en la nota que escribe al comienzo del Sermón 2.°: "*Domin. 24 post Pentecostem*". Esta dominica no es la que litúrgicamente lleva el número 24, y que según el ciclo puede ser en realidad aun la 25.ª-28.ª, sino que es la 24.ª en número real, de modo que nos consta con certeza que aquel año fué 25 el número de dominicas después de Pentecostés.

En efecto, en el curso del Sermón 2.° dice Toledo (n.° 22, infra p. 176): "*Hodiernum etiam evangelium* consonat huic sententiae, *nam... Virga virtutis in fermento significatur, cuius tanta fuit efficacia, ut parva quantitas tria sata farinae fermentaverit. Consolatio indicatur in grano sinapis, quae in tantam ex-*

crevit arborem, ut aves coeli venirent et habitarent in ramis eius". Y de nuevo (n.° 23, p. 176-177): "Sol... prius est quam oriatur, *quod etiam in evangelio hodierno significatum est: simile est regnum coelorum grano sinapis*, quod accipiens homo seminavit... *Simile est regnum fermento, quod accipiens mulier abscondit in tribus satis*... "Ahora bien, ese Evangelio es el de la dominica 6.ª después de Epifanía, de donde se sigue que, siendo el de la dominica 24.ª después de Pentecostés el del juicio final (Mt 24, 15-35), al encabezar el 2.° Sermón con "*Domin. 24 post Pentecostem*" quiere decir que habla no en términos litúrgicos, sino cronológicos.

Con esto tenemos un punto de apoyo para establecer el año en que fueron predicados los Sermones. Según los cómputos pascuales sólo en los años 1571 y 1591 pudo haber 25 dominicas después de Pentecostés. El año 1582 de la reforma gregoriana, no entra en consideración, por haber sido suprimidos dos domingos y haber continuado la sucesión litúrgica [1], teniendo aquel año solamente 23 dominicas después de Pentecostés. Son, pues, probables los años de 1571 y 1591. Estas dos fechas caen dentro del oficio de Predicador Apostólico que comenzó Toledo en 1569, después de terminado su último curso de profesor en el Colegio Romano (1568-1569), y que no acabó sino con su nombramiento de Cardenal 24 años más tarde.

Entre estos dos años es difícil la elección y no tenemos al presente ninguna indicación que nos guíe en ella.

Los Sermones son una especie de Lecciones Sacras sobre la bellísima y riquísima pericope de Isaías 11, 1-5. Su carácter de *Sermones* (no resolución oral de materias consultadas o de temas de conversaciones eruditas en el palacio apostólico) lo demuestran claramente de una parte el título expreso de todos ellos, de otra las anotaciones que más de una vez hay al margen: "*non dictum*".

Entre las dos tendencias conocidas de Lecciones Sacras, una más didáctica y expositiva, otra más parenética, Toledo guarda un medio que se inclina claramente a la primera.

---

1. Cfr. *Bullarium... Sanctorum Romanorum Pontificum.* Tom. VIII, Augustae Taurinorum 1863 p. 388 col. 1.ª § 7. Agradezco estas indicaciones de cómputos al R. P. Mariano Prados S. I.

Las cualidades conocidas en el gran comentario de S. Juan, lucen en estos Sermones como siempre: solidez y profundidad teológicas, exegesis acabada, y, en ambas, conocimientos patrísticos ubérrimos. Esta riqueza de ciencia patrística, no acumula, sin embargo, en los Sermones textos sobre textos (no serían tolerables en la oratoria), sino que se contenta con enumerar los soportes de las sentencias, remitiéndose naturalmente a los pasajes citados.

El Sermón 1.°, perdido, debió ser una Introducción muy general. El 2.° comenta la primera parte del verso 1.°: *et egredietur virga de radice Iesse*. El 3.° expone 11, 1b-2a. El 4.° se ocupa de los diversos dones. El 5.° abraza las palabras "*non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet, sed iudicabit in iustitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae*". El 6.° lo dedica a "*et percutiet terram virga oris sui, et spiritu labiorum suorum interficiet impium*". Finalmente el 7.° expone "*et erit iustitia cingulum lumborum eius, et fides cinctotium renum eius*".

Cada uno de ellos forma un todo bien cerrado. Precede al 2.° una larga Introducción sobre la providencia de Dios en escoger un pueblo y enviarle profetas, cuyo oficio largamente explica, entre los cuales se señala Isaías. Sigue luego la exposición del estico. En la cronología histórica adolece Toledo de la falta de recursos de su tiempo. Pero brilla en cambio en el análisis profundo de la palabra *virga* (que no es María, sino el mismo Cristo Rey en su cuadruple función de *virga contritionis, directionis, consolationis, virtutis*), en la inquisición feliz de la mención de Jesé, en el matiz de humillación de la palabra *gaza*, en las sobrias figuras que de esta vara ve en las de Moisés y Aarón, finalmente en las aplicaciones, algo sutiles tal vez, a los gobernantes en el uso del cetro.

El tercer Sermón es una joya de delicadeza que agota todos los matices de la palabra *flos* aplicada a Cristo y desarrollada en un ambiente de *Cántico* encantador. La misma palabra *ascendet* da pie a Toledo para una brillante síntesis de los progresos de Cristo. Ni que decir tiene que el estico *et requiescet super eum spiritus Domini* está magistralmente tratado: el *spiritus Domini* es la 3.ª persona de la Sma. Trinidad, que descansa sobre el

Cristo por su unión real (en cuanto que la esencia y naturaleza del Espíritu Santo, que es la misma del Padre y del Hijo, está unida a la humanidad no en la persona del Espíritu Santo, sino en la del Hijo), por la plenitud de fuerzas y efectos, por su permanencia inseparable y por su perfecta libertad de operación. La aplicación a los gobernantes, exponiendo la necesidad de tener en sí al Espíritu Santo, atinadísima y exhauriente.

En cuanto a los dones, no discute su número, defiende el septenario ("*ita senserunt omnes antiqui Patres*") rechazando de paso la objeción de algunos ("*recentiores*") de que un mismo vocablo hebreo ha sido desdoblado en dos en las versiones, pues, dice, su repetición en el v. 3.° no significa identidad de don, sino al contrario, distinción, según su diverso sentido de piedad o religión y temor. El espíritu séptuplo de que habla Isaías es *propio de Cristo,* por significar la plenitud de todas las gracias, dones y virtudes, y por tratar el texto *de iis quae propria huius regis sunt* [2]. Los demás justos poseen el septenario *quodam modo.* Más aún, en los pecadores "*multa ex his, si non ita perfecte, quodam etiam modo sunt, quamvis non ut dona Spiritus Sancti*". Síguese la descripción de cada don, en la cual primero considera un grado, por decirlo así, inferior del don, para definir luego el propio sentido del don, y estudiarlo finalmente en Cristo. Si hemos de decir la verdad, así como nos parece de mérito la descripción de cada uno de los seis primeros dones y su demostración en Cristo, así nos parece un fallo la del séptimo: *et replebit eum spiritus timoris Domini,* el cual lo entiende del temor de la muerte en la oración del Huerto, y como quiera que ese temor no es sino natural, recurre, para encontrar en él al don, al temor que Cristo experimentó ante el Padre al verse cargado con todos los pecados de los hombres que iban a ser castigados en El, de modo que "*consideravit ex una parte... quae in se susceperat castiganda, ex altera parte horrendam et severissimam iustitiam Patris. Ex hac consideratione timor inexplicabilis consecutus est*".

Con razón aplica contra S. Ireneo en el Sermón 5.° las palabras "*non secundum visionem oculorum iudicabit...*" a Cristo "*ratione humanitatis*". Justamente rechaza "*hebraeorum opinio-*

2. Sobre esta razón cfr. R. Koch, *Der Gottesgeist und der Messias.* Biblica 27 (1946) 241-268.

nem" que las entienden del juicio final. Entendidas de la primera venida de Cristo, todavía excluye la aplicación a la permanencia de Cristo como juez, por sí y por sus ministros, después de su Ascensión hasta el juicio final, y la restringe al tiempo de su vida terrena, pero entendiendo el *iudicabit* de la obra redentora y el *arguet* de la enseñanza del camino de la salvación. El sentido que da a la frase es raro: Cristo "*no juzgará por la vista de ojos, ni argüirá por oídas de oídos*" porque no viene como juez, sino como salvador, que si viniese como juez, obrando según su conocimiento de los hombres, etc., nadie sería salvo. De modo que juzgar *secundum visionem oculorum* es para Toledo dar sentencia cuando la cosa es manifiesta, y, cuando no lo es, argüir *secundum auditum aurium* es convencer al reo "*per testimonia*". Cristo en la tierra no hizo nada de esto, porque su juicio fué dar sentencia: a) contra el demonio), b) contra los judíos incrédulos privándolos de la Iglesia a ellos prometida y dándosela a los gentiles, c) contra los fariseos, escribas, sacerdotes y primates de los judíos en favor de los pequeñuelos y sencillos. El *arguet* encierra en sí la fuerza y la eficacia de la palabra de Cristo en su predicación. Un tanto violenta nos parece la exposición de estas sentencias, aunque, mientras la hace, derrame Toledo el caudal de su agradable erudición escriturística, y de sus consideraciones siempre útiles.

El Sermón 6.° se ocupa del poder regio de Cristo que *percutiet terram virga oris sui et spiritu labiorum suorum interficiet impium*. La *percussio* es triple: a) "*reprehendendo et arguendo*" b) "*comminatione*" c) "*separatione*" (de las personas queridas, en lo cual Cristo nos precedió dejando a su madre) y continúa después de la Ascensión. La muerte del impío la entiende del diablo, en cuanto que fué expulsado de los cuerpos de los poseídos y sobre todo en cuanto que perdió el imperio que tenía sobre las almas. El *spiritus labiorum* es el flato, que quita al demonio, secándola, la sustancia con que alimenta su imperio, que son los pecados de los hombres.

Es curioso que el Sermón 7.° exponga solamente las palabras "*et erit iustitia cingulum lumborum eius, et fides cinctorium renum eius*" dejando por explicar el resto de la perícopa. Todo el sermón es hermoso, deteniéndose en la explicación del cíngulo

militar, en el que ve Toledo la guerra de Cristo contra el diablo, la muerte y el pecado, por medio de su justicia, es decir, de su santidad como redentor, y el cinturón de paz que es la que Cristo nos obtuvo pasificándonos con Dios. La explicación de *fides cinctorium renum eius* brilla por su amable y luminosa exposición de los desposorios de Dios con la sinagoga y posteriormente con la Iglesia.

Tal es el contenido de los Sermones.

De su edición poco o nada tenemos que añadir. Las voces hebreas, generalmente escritas por Toledo en caracteres hebreos con firmeza y corrección, apenas han necesitado algún levísimo retoque.

SERMONES SOBRE ISAIAS 11, 1-5

[Fol. 93r] DOMIN. 24 POST PENTECOSTEM [1]

Concio 2
P [2]

Egredietur virga de radice Iesse: et flos de radice eius ascendet. Is. 11[1]

1. Crescente et invalescente idolatria et veri Dei ignoratione in mundo, placuit Altissimo populum sibi peculiarem separare et eligere in quo veri Dei, et religio, et fides praefulgeret. *Hac de causa,* inquit THEODORETUS, serm. 10 de providentia, *iudaeos dispersos per totum fere orbem voluit,* Act. 2 [a] [5] *ex omni natione, quae sub coelo est* etc., ut inter idolorum cultores veri Dei notitiam seminasset [3]. Grassante ergo idolatria, ad se vocavit Abraham, Isaac, et Iacob eorumque prolem; hoc enim tempore electus est Abraham et separatus a Chaldaeis, ut inquit HIERONYMUS Matth. 9 [4].

---

a *Ms* 1

---

1. De la mención que más abajo, p. 176 hace del Evangelio del día, se deduce que aquel año hubo 25 Dominicas después de Pentecostés, pues sólo en ese caso corresponde leer en la Misa del Domingo 24.º después de Pentecostés el Evangelio "*Simile est regnum coelorum grano sinapis, quod accipiens...*" que pertenece a la Dominica 6.ª después de Epifanía. Cfr. *Introducción* p.

2. En el frontis de cada sermón encontramos debajo de la Palabra Concio la letra mayúscula *P*.

3. THEODORETUS, *De Providentia Oratio Decima,* PG 83, 770s. Las palabras, aunque citadas por Toledo como literales, no son sino el resumen de la mente de Teodoreto sobre la materia.

4. No hemos encontrado esta cita.

Huic populo in illis primis patribus fecit multa beneficia super omnes populos, et ultra haec praestitit promissionem expressam de suo adventu ad salvandum mundum, tum eos, tum gentes. Promisit autem de eorum semine carnem, in qua omnium salutem operaturus erat, sumpturum. Dedit eis circumcissionem, et, post aegyptiacam captivitatem, legem mirabilem complectentem omnia, quae ad mores et quae ad humanam politiam et regimen, et quae ad religionem erant necessaria.

2. Huic populo misit omni tempore usque ad adventum suum viros electos et sanctos, qui dicebantur videntes, seu prophetae, quorum officium praecipue erat triplex: primum confirmare factam promissionem, et testificari populo adventum Christi. Hic fuit praecipuus finis illorum et omnibus communis. Diversis enim temporibus et in diversis locis et varii homines hoc unum testati sunt Act. 10[43]: *Huic omnes prophetae testimonium perhibent, remissionem peccatorum accipere per nomen eius omnes, qui credunt in eum.* Praedicebant quidem prophetae multa occulta, praeterita, praesentia et futura de proximo, tamen praecipuum officium erat praedicere Christum et quae in eius adventu futura erant. Ut autem fidem conciliarent sibi in hoc, quia longe distabat, praedicebant multa proxima, ut audientes et videntes complementum eorum, quae illis temporibus eveniebant, crederent verum etiam dicere in remotis, eaque etiam habitura complementum suo tempore.

3. Hoc officium fuit et iudaeis illo tunc temporis, et iis etiam quibus evangelium postea praedicandum erat, multum necessarium. Cum enim nemo iudaeorum salutem consequi posset nisi per fidem venturi Christi, Habac. 2[3] *veniens veniet et non tardabit. Si moram fecerit, exspecta illum. Iustus enim meus ex fide vivit* [Hb 10,38]. *Si se subtraxerit, non placebit animae meae* [b], quo testimonio usus est Paulus Rom. 1[17] et Gal. 3[11] ad hoc probandum; opus ergo fuit viros hos probatos frequentes habere, qui illos in hac fide promissionis conservarent.

Nec solum illis, sed etiam gentibus, quibus annunciandus erat Christus, fuerunt multum necessarii. Magnum enim argumentum Christi veritatem confirmandi fuit, tot retro saeculis

---

b *Toledo altera el orden de los versículos de Hab 2, 3, pone* enim *por* autem *y cambia la colocación de las palabras* si subtraxerit se *en* si se subtraxerit. *Tales pequeñas modificaciones no las tenemos en cuenta, ni las anotaremos en adelante*

fuisse praenunciatum. De quo argumento dictum est 2.ª Petr. 1[19]: *habemus firmiorem propheticum sermonem.* Appellat testimonium prophetarum firmius suo, et ceterorum Apostolorum, quod AUGUSTINUS tractatu 33. in Ioan. [5] interpretatur. non in se, sed respectu infidelium, qui magis convincebantur testimonio hominum tot saeculis retro praedicentium, quam Apostolorum de praesenti testificantium. Haec est causa cur relicti sint libri in manu iudaeorum, ut enim inquit THEODORETUS serm. 10. de providentia [6]: tanto certius efficitur testimonium quanto magis [ab hostibus] [c]. Supra [d] ab hoc officio dicuntur prophetae lucernae in tenebris lucentes 2. Petr. 1[19] *cui bene facitis attendentes, sicut lucernae in caliginoso loco.* Inter tenebras infidelitatis sic lucebant prophetae illustrantes venturum Christum mundo.

[Fol. 93v] 4. Secundum officium prophetarum fuit populi vitia arguere, ut abiectis peccatis viverent secundum legem sibi a Deo datam. Maxime autem contra malos principum mores invehebantur, quos palam et acerbe reprehendebant. Plenus est Isaias noster per multa capita, maxime autem in primo acerrime in populum et in principes invectus est, ubi inter alia protulit [10] verbum illud: *audite verbum Domini, principes Sodomorum; auribus percipite legem Dei nostri, populus Gomorrhae,* propter quod verbum, una cum alio, HIERONYMUS ibi [7] refert secundum hebraeos occissum fuisse Isaiam. Pleni sunt prophetae his reprehensionibus, ut videre est, propter quas multi illorum occissi sunt, vel a populo vel ab ipsis principibus, iuxta illud Matth. 23[37]: *Ierusalem quae occidis prophetas, et lapidas eos, qui ad te missi sunt,* et in parabola vineae Matth. 21[18 ss].

5. Hoc officium etiam propter Christum venturum exsequebantur. Sciebant enim, revelante Domino, ob peccata [e] immensa

---

c. *Hemos completado la frase según la mente de Teodoreto.*
d *Lectura probable*
e " "

---

5. S. AUGUSTINUS, *In Iohannis Evangelium*, Tract. 35. PL 35, 1661.
6. l. c. 771. Lo que allí dice Teodoreto es que el testimonio de las Escrituras, por proferirlo precisamente los enemigos del nombre cristiano, es decir, los judíos, es tanto más fuerte.
7. S. HIERONYMUS, *Commentariorum in Isaiam prophetam libri duodeviginti*. L. 1.º c. 1.º v. 10.º PL 24, 33.

contra legem iudaeos incredulos futuros Christo veniente; idcirco acriter invehebantur in peccatores et trangressores, quasi praecludentes viam sibi cognoscendi Christum, et procurabant, quantum in se erat, removere omnia impedimenta ut Christum venientem reciperent, similes vento Aquilonis noctu insufflanti, qui nubes dispergit, ut stellae et luna appareant, et sol in ortu suo videatur. Sic illi repellebant nubes et caligines vitiorum, ut tunc mandata Dei et promissiones eius lucerent cordibus illorum, et sol iustitiae Christus oriens appareret eis. Iuxta quod Ioan. 3[19] dixit Christus: *lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem; erant enim opera eorum mala.*

6. Tertium officium prophetarum fuit instruere et principes et populum in multis, et quae ad religionem, et quae ad humanum statum, et quae ad particulares hominum utilitates pertinebant. Sic consulebantur in multis agendis, quae tempore belli [f] et tempore pacis occurrebant, in quibus divinum placitum requirebatur. Sic consultus est Ieremias c. 42[1 ss] a populi principibus quo deberent fugere, et respondit ut irent in Aegyptum. Sic 3 Reg. 22[7 ss] Iosaphat consuluit Michaeam, an profecturus esset in bellum cum rege Israel. Sic ipse David 1 Reg. 23[2] consuluit Dominum, an tradendus esset ab habitatoribus Ceillae. Sic 1 Reg. 9[3 ss] consuluit Saul Samuelem de asinis. Innumera quaerebantur a prophetis, et ipsi respondebant, quae erant sibi a Deo revelata. Contra autem Deus ipse multa per prophetas populo annunciabat et loquebatur, unde saepe dicebant: *haec dicit Dominus.*

Ab hoc officio dicti sunt interpretes Dei et hominum. Sic AUGUSTINUS lib. 18 civ. c. 27 [8] dicit multa prophetas illi populo annunciasse in utilitatem illius solius, quae scripta non sunt.

7. Hoc autem officium magna Dei clementia concessum est illi populo, nempe ut ab idolatria gentium praeservaretur. Ut enim dedit illis sacrificia animalium, ne declinarent ad ea quae fiebant idolis, ut docent GREGORIUS NAZIANCENUS orat. 2 de Paschate [9] et AMBROSIUS epist. 72 [10], ita cum daemones oracula

f *Ms* bello

8. PL 41, 584. CSEL 40, II, 304.
9. No hemos encontrado esta cita.
10. Cfr. la nota anterior.

multa et responsa darent gentibus **[Fol. 94r]** ut per ea deciperentur, et existimarent illos veros Deos esse, Deus noster sua eis oracula verissima et certissima dedit per prophetas, ne ad illa vana et impia populus declinaret, sed in vera religione et fide promissi Christi constans permaneret.

8. Inter insignes prophetas est Isaias. Hic tam multa et tam distincte de Christo Domino praedixit, ut HIERONYMUS in praefatione eius ad Paulam et Eustochium [11] et AUGUSTINUS libro 18 civ. c. 29 [12] non tam prophetam quam evangelistam esse appellandum. Magna eius profecto dignitas, cuius testimonio Christus non solum usus est saepe, sed etiam concionem habuit super locum eius cap. 61[1-2]: *spiritus Domini super me* etc. ut habetur Luc. 4[17 s].

9. Hic prophetavit tempore quatuor regum, ut ipse testatur cap. 1[1] in diebus nempe Oziae, Ioathan, Achaz et Ezechiae, imo pervenit usque ad quintum, scilicet Manassem, a quo securi occissus est, ut refert HIERONYMUS Isa. 57 in fine [13]. Fuit multo ante Christi adventum, nam Ezechias quartus rex, sub quo prophetavit, fuit contemporaneus Romulo, ut dicunt idem HIERONYMUS Isa. 1 et AUGUSTINUS libr. 18 [g] civit. c. 22 [14]. A Romulo autem usque ad imperium Augusti intercesserunt anni 700 et undecim. Natus est autem Christus anno quadragesimo 2.° imperii huius, et adhuc Isaias praecessit Romulum; fuerunt ergo fere anni 760 ante adventum Christi, quando tam mira, ac si praesentia essent, praenunciavit [15].

10. Praetermissis autem ceteris omnibus, quae in nostra lectione explicanda nonnullis concionibus continentur sunt quinque. Primum est regnum Christi: *egredietur virga de radice Ies-*

---

g *Ms* 5

---

11. *Comment. in Is. Prologus.* PL 24, 18.

12. o. c. PL 41, 585. CSEL 40, II, 306. Propiamente S. Agustín dice que ha sido llamado evangelista *a quibusdam*. Tales son vg. S. Jerónimo en su epist. 53 (103 de Vet. Edit) PL 24, 547, CSEL 54, 460 y en el proemio citado de Isaías; S. Cirilo de Alejandría en su *Oratio 1.ª in Isaiam* del *Commentarius in Isaiam Prophetam, Proemium* (al final) PG 70, 13.

13. o. c. lib. 15 c. 57 v. 1-2. PL 24, 568. Toledo dice por error *in fine*.

14. S. HIERONYMUS, *Comment. in Is.* lib. 1.° c. 1.° v. 1.° PL 24, 24. S. AUGUSTINUS o. c. lib. 18 c. 22. PL 41, 578. CSEL 40, II, 296.

15. Nada tiene de extraño que Toledo, siguiendo a S. Jerónimo, nos dé una fecha demasiado remota para el ministerio profético de Isaías. Hoy se pone unánimente la visión inaugural del c. 6.° en 739-738.

se, et flos de radice eius ascendet; secundum est regis huius perfectio: *requiescet super eum spiritus Domini, spiritus sapientiae et intellectus, spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientiae et pietatis, et replebit eum spiritus timoris Domini:* tertium est officium eius: *non secundum visionem oculorum iudicabit, neque secundum auditum aurium arguet, sed iudicabit in iustitia pauperes, et arguet in aequitate pro mansuetis terrae;* quartum, potentia eius: *percutiet terram virga oris sui, et spiritu labiorum suorum interficiet impium;* quintum, indumentum eius: *et erit iustitia cingulum lumborum eius, et fides cinctorium renum eius.* Incipiamus ergo divino favore a primo.

11. *Egredietur virga de radice Iesse.* Mos est prophetarum uti metaphoris et figuris locutionum, quia hae magis et perfectius explicant sensus et proprietates eorum, quae dicuntur, quamvis obscurior fiat sermo. Illud tamen praetulerunt obscuritati, praesertim quia obscuritas magnitudini mysteriorum congruebat. Tria maxime illis temporibus recondita praedicuntur hisce verbis. Primum est abscindendum regnum de familia David. Erant tunc temporis reges filii David, nam prophetavit Isaias, ut dicit HIERONYMUS Isa. 30 [16], centum quinquaginta annis ante Ieremiam, cuius tempore fuit captivitas babylonica, anno undecimo Sedeciae, quando ablatum est regnum, et post Ezechiam, ultimum ex qua-**[Fol. 94v]**tuor quorum tempore Isaias prophetasse se refert, superfuerunt septem reges exclusive; praenunciavit ergo regnum abscindendum de familia David.

12. Hoc pulchra metaphora explicat. Adverte ergo a Iuda filio Iacob usque ad Iesse, seu Isai patrem David, nullum regem exstitisse in ea familia. David fuit primus rex in Iuda, et ab eo continua successione per spatium 470 fere annorum fuerunt 21 reges, 19 per lineam rectam, quorum ultimus fuit Ieconias, seu Ioachin, cum *nun* [h]; duo vero eius patrui, fratres patris sui, cuius alter dictus est Sedecias [i], qui ultimo regnavit. Est ergo metaphora arboris habentis radicem, truncum et ramos. Radices sunt omnes, qui praecesserunt Iesse patrem David, radicibus comparati, quia erant privati, et sine regno. Truncus est re-

h *Ms* num. *La cursiva es nuestra*
i *Toledo siempre escribe* Sedechias

16. o. c. l. 9 c. 30 v. 1.° PL 24, 349.

ges surgentes post Iesse; rami, extensa et continua successio eorum ab uno in alterum. Quando igitur regnum abscissum est, factum est velut arbor ramis abscissis, manens cum radicibus et trunco, quia familia erat regia, quamvis regem non haberet. Hoc est ergo quod dicit: *egredietur virga de radice Iesse*. In hebraeo est גֵּזַע quod significat truncum; indicat ergo Isaias arborem abscindendam et mansurum truncum, quia regnum abscindendum erat, sicut factum est.

13. Alterum quod praedicit est regnum hoc debere revivisce-re et de eadem familia et successione regem surrecturum et egressurum, qui Christus est. Hic restituet in pristinam dignitatem regiam familiam. De trunco, inquit, hoc egredietur virga. Virga enim regnum significat, ut optime adnotavit Ambrosius libro 3. officiorum capite 15 et Hieronymus epistola ad Principiam [17], et habetur Psalmo 44: *virga directionis virga regni tui.* Isa 14[5]:*contrivit Dominus baculum impiorum, virgam dominantium.* Et similia verba Num. 24[17] praenunciavit Balaam de Davide figura Christi: *consurget virga de Israel et percutiet duces Moab.* Egredietur ergo virga de trunco et regia familia Iesse, quia rex surget post abscissionem hanc; quod angelus praedixit beatissimae Virgini Luc. 1[32]: *dabit ei Dominus Deus sedem David patris eius.*

Sunt qui virgam hanc interpretentur beatam Virginem, ut refert Hieronymus hic [18] Tamen ad litteram Christi regnum intelligitur, uti multi Patres recte dixerunt, Iustinus in dialogo cum Thryphone, Origenes homilia 9 in Num., Basilius et Cyrillus hic et Chrysostomus homilia 30 Matth cum aliis [19]. Hanc restitutionem regni in Christo exspectabant iudaei, quamvis ignorarent, quale id regnum futurum erat; unde Actorum 1[6] dixerunt discipuli: *Domine, si in tempore hoc restitues regnum* etc.

14. Tertium est hoc regnum mansurum abscissum et fami-

17. S. Ambrosius, *De officiis ministrorum libri tres.* c. 15 (el Ms dice 14) PL 16, 171. S. Hieronymus, *Epist. 65: ad Principiam.* PL 22, 631. CSEL 54, 638.

18. o. c. l. 4.º c. 11, 1-2. PL 24, 147-148.

19. S. Iustinus, *Dial. cum Tryphone* cc. 86, 100 y 126. PG 6, 681; 709; 769; ed. Otto, II, 312; 358; 452; Origenes, *Hom 9.ª in Num* PG 12, 635; GCS 30, 67[1]; S. Basilius, *Enarratio in Isaiam* PG 30, 553-554 (la autenticidad es disputada); S. Cyrillus Al., *In Isaiam* 11, 1-3. PG 70, 309. 310; la cita de S. Juan Crisóstomo no la hemos encontrado.

liam futuram truncum sine ramis usque ad Christum, nempe post ultimum regem neminem futurum regem usque ad Christum; in ipso enim solo separandum erat. Virga, inquit, egredietur ex trunco, truncus manebit usque ad hanc virgam. Quod etiam postea Ieremias [j] cap. 22 [30] praedixit; loquens enim de Ieconia ultimo rege secundum rectam lineam, qui genuit Salathiel etc., inquit: *pone virum istum sterilem, virum qui in diebus suis non prosperabitur: nec enim erit de semine eius vir, qui sedeat super solium David, et potestatem habeat ultra in Iuda.* Dicit ibi HIERONYMUS: *usque* **[Fol. 95r]** *Christum* [20]: et Ezechiel 21[27]: *aufer cidarim* [k], *et tolle coronam, donec veniat, cuius est iudicium et tradam ei.* Propter hoc tertium dicit, non de trunco David, sed de trunco Iesse, quia quando virga surget, erit tum familia privata, licet de stirpe regia. Haec sunt, quae hisce metaphoricis verbis praenunciavit Isaias.

15. Adverte Christum Veteri Testamento nomine virgae significatum, et virga ipsa fuisse figuratum: loquimur de Christo et eius regno. David quadruplici virga eum significavit. Est enim virga contritionis, Psalmo 2[9]: *reges eos in virga ferrea, et tanquam vas figuli confringes eos.* Est virga directionis, Psalmo 44[7]: *virga directionis, virga regni tui.* Est virga consolationis in debilibus qui utuntur ea, Psalmo 22[4]: *virga tua et baculus tuus ipsa me consolata sunt.* Est postremo virga virtutis Psalmo 109[2]: *virgam virtutis tuae emittet Dominus ex Sion* [l] etc.

16. Haec omnia de Christo et eius regno dicta sunt, sicque sacri doctores interpretantur, ad significanda multa, quae regnum Christi habet. Ipsum enim primo dicitur virga contritionis, seu comminutionis, quod explicatur Daniele 2[44]; explicatis enim quatuor monarchiis futuris tunc et per statuam significatis, loquens de ultima, scilicet romanorum, inquit: *in diebus regnorum illorum suscitabit Deus caeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum eius alteri populo non tradetur; comminuet autem et consumet universa regna haec, ipsum autem*

j *Toledo siempre escribe* Hieremias, Hierusalem
k *Ms* cydarim
l *Toledo siempre escribe* Syon

20. *Commentariorum in Ieremiam prophetam libri sex.* L. 4.º c. 22, 29-30. PL 24, 850-851. CSEL 59, 270-271.

stabit in aeternum. Quae est comminutio haec? quia omnia regna huius saeculi cessabunt et peribunt cum saeculo, at regnum Christi permanebit in caelo in aeternum. Idcirco virga contritionis et consummationis dicitur et virga ferrea.

17. Dicitur secundo virga directionis. Homo enim creatus est a Deo in ipsum Deum, ut fruatur in aeternum eo a quo creatus est: Haec est via recta, et directionis. At ipse obliquatus est, Psalmo 124[5]: *declinantes in obliquationes adducet Dominus* [21]. Christus per evangelium ipsum hominem obliquatum direxit in finem, et ad viam rectam revocavit, Luc. 1[79]: *illuminavit nos oriens ex alto, illuminare iis qui in tenebris et in umbra mortis sedent, ad dirigendos pedes nostros in viam pacis.* Virga igitur directionis est.

18. Tertio virga consolationis. Habuit homo praecipuam et maximam causam tristitiae, nempe peccatum, hoc enim est pro quo maxime tristandum est, et lugendum, inimicitiam cum Deo, amissionem regni coelestis. Reus erat aeternae damnationis, potestatem liberandi et eripiendi se non habebat. Venit Christus ad [m] destruenda peccata, ad reconciliandum cum Deo, ad redimendum et salvandum. Magna est causa consolationis et gaudii. Luc. 2[10] *gaudium magnum annuncio vobis, quod erit omni populo, quia natus est vobis salvator.* Isa. 40[1 s]: *consolamini, consolamini, populo meus, dicit Deus vester; loquimini ad cor Ierusalem, et advocate eam, quoniam completa est malitia eius, dimissa est iniquitas eius, suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus iniquitatibus eius.* Virga igitur consolationis.

19. Quarto virga est virtutis et potentiae, Rom. 1[16]: *non erubesco evangelium; virtus enim Dei est ad salutem omni credenti.* 1 Cor. 1[23 s]: *praedicamus Christum Dei virtutem et sapientiam.* Quae potentia et virtus aequari potest Christo et eius evangelio, quae mundum convertit, idolatriam expulit, mores mutavit inveteratos, persuasit quae supra omnem intelligentiam sunt, induxit ad ea, quae natura hominis corrupta abhorret, nempe temporalia, honorem, res, vitam etiam propriam, con-

m *En el margen anota*: Matth 11 [28]: venite ad me omnes, qui laboratis, etc.

21. Toledo con algunos exegetas leyó *obliquationes*, que concuerda con el original hebreo y aun con los LXX, pero que ciertamente no está en la Vulgata. Sobre esta lectura cfr. J. ECKER, *Porta Sion. Lexikon zum lateinischen Psalter. Trier* 1903, 1461-1462.

temnere, superavit omnem inimici potestatem? Virga ergo virtutis est.

[Fol. 95v] 20. Propter haec quatuor figuratus est Christus virga Moysis. Eam enim figuram fuisse Christi testatur AMBROSUS libro 3 officiorum cap. 14 [22]. Illa enim fuit mirae virtutis et potentiae, quae aquas convertit in sanguinem, et revocavit ex sanguine in pristinam naturam, quae devoravit serpentes magorum et fecit alia mirabilia. Fuit etiam virga directionis, quae aperuit mare, et viam fecit ut filii Israel pergere possent in terram promissionis et evadere aegyptios. Fuit virga contritionis, quae, percusso lapide, extraxit aquam et sitientes potavit.

21. Fuit etiam aliis virgis hoc idem figuratum. Nam virga Aaron, quae sicca una nocte frondes, flores et fructum fecit, [Nm 17, 8] virga etiam Ioseph, cuius extremitatem Iacob adoravit, virga vigilans, quam Ieremias vidit [1, 11], Christum significarunt, ut sacri doctores varia et multa considerantes interpretati sunt. Haec igitur virga egredietur de trunco Iesse.

22. Hodiernum etiam evangelium [23] consonat huic sententiae, nam et virgae virtutem et consolationem indicat. Virga virtutis in fermento significatur, cuius tanta fuit efficacia, ut parva quantitas tria sata farinae fermentaverit. Consolatio indicatur in grano sinapis [n], quae in tantam excrevit arborem, ut aves coeli venirent et habitarent in ramis eius. Nota verbum: *habitarent*, dicit enim permanentem consolationem, quae est in Christo.

23. Attende etiam verbum: *egredietur virga;* non *orietur* dictum est, ut significaret non tunc incoepisse esse Christum, quando carnem sumpsit; erat enim prius, apparuit autem de novo in carne, sicut qui egreditur e loco aut cubiculo foras, erat prius quam appareret, Mich 5[2]: *ex te egredietur qui regat populum meum; et egressiones eius a diebus aeternitatis.* Psal. 18[6]: *in sole posuit tabernaculum suum, et ipse tamquam sponsus egredietur de thalamo.* Sol enim prius est quam oriatur, quod etiam in evangelio hodierno significatum est: *simile est regnum coelorum grano sinapis, quod accipiens homo seminavit*

n *Toledo siempre escribe* synapis

22. *De officiis ministrorum libri tres.* Lib. 3.º c. 15 (Ms. 14). PL 16, 171.

23. Mt 13, 31-35. "*Simile est regnum caelorum fermento...*" Es el de la Dominica 6.ª después de la Epifanía.

[Mt 13, 31]. Prius acceptum quam seminatum dicitur, quia Verbum prius a Patre natum ab aeterno, quam factum caro. *Simile est regnum fermento, quod accipiens mulier abscondit in tribus satis* [Mt 13 33], ut idem significetur et ut etiam aliud ostenderet, nempe prius praedictum et figuratum et promissum mysterium hoc, quam impletum. Egredietur ergo virga ab aeternitate in qua praeexsistebat, ab umbris et figuris legis, sub quibus erat abscondita. 1 Ioan. 1[2]: *quod erat apud Patrem et apparuit nobis.*

24. Convenienter autem virga in manu regis est, nam et officium eorum indicat, et intentionem et modum conservandi regnum. In primis quantum ad officium. In scriptura **[Fol. 96r]** duo ministeria efficit: mensurat et percutit. De priori dicitur Apocalipsi 11[11]: *datus est mihi calamus similis virgae, et dictum est mihi: surge, metire templum Dei et altare.* De posteriori 2 Cor 11[25]: *ter virgis caesus sum.* Haec sunt officia principum ecclesiasticorum et saecularium.

25. Mensuratores enim sunt. Nam tria maxime debent mensurare. Unum est: ipsorum est leges, statuta, constitutiones et canones condere. Mensuret ergo et metiantur subditos, an secundum illa vivant, an deficiant in aliquo, et curent adaequare singulos secundum eorum statum regulis statutis vivendi. Alterum est: nequeunt principes per se ipsos omnia efficere, quae ad regimen pertinent; indigent ministris et officialibus et coadiutoribus. Ipse Pontifex romanus, qui universalis Ecclesiae est episcopus, a Domino accepit episcopos multos ut in partem sollicitudinis vocaret illos. Metiantur ergo quando aliquem constituunt in aliquo officio, an sit talis, qualis esse debet pro eo recte administrando, ne accidat eis quod sartoribus, qui antequam mensurent pannum, scindunt. Tertium est: solent et debent principes praemia largiri iis quos dignos inveniunt. Metiantur ergo an praemium sit aequum merito, ne iis, qui aut nihil aut parum meriti habent, reddant quod non oportet. Utantur ergo virga mensurationis.

26. Sunt etiam principes castigatores et percussores. Debent enim malefactores corrigere, et paenis retrahere a malo, et exemplo castigationis bonos conservare. Utantur ergo virga. Attende autem in virga duo esse: et subtilis est, et longa. Subtilitate docentur ut modum servent, ne plus quam oportet castigent.

Virga enim facile potest homo comparare se ut plus aut minus percutiat. Longitudine docentur ut omnes malefactores corrigant. Virga enim longa plures simul percuti possunt. Magis enim necessarium omnes castigare leviori paena, quam unum aut alterum, quando multi sunt malefactores, graviori; quia magis timent homines et a malo perpetrando retrahuntur, quando vident omnes castigari delinquentes saltem moderate, quam unum aut alterum severe. Recte ergo iustitia in virga significatur, tam in uno quam in altero officio praedicto.

27. Virga etiam repraesentat intentionem, nam debet esse recta. Sceptra enim omnia recta sunt, non curva. Accipe virgam rectam, erige in coelum: extremitas respicit coelum; converte in homines: respicit homines; si vero curva est, quocumque vertas respicit manum habentis eam. Debet ergo princeps intentionem rectam habere, ut si tractat divina, **[Fol. 96v]** quaerat, quod est in honorem Dei, si humana, quod est in utilitatem hominum. Qui propriam quaerit utilitatem, virgam habet curvam, et solet accidere iis, quod evenit illis qui incurvant virgam vibrando eam, nam manum propriam percutiunt. Sic qui propriam inquirunt in regimine utilitatem, saepe quaerentes utilitatem, damnum patiuntur. Eadem virga modum ostendit conservandi potestatem et dignitatem: teneat eam rectam. Virga enim si recta tenetur, nullo pondere frangitur. Incurvatio est causa fractionis. Dum principes tenent iustitia rectitudinem in omnibus, conservantur in sua potestate et auctoritate; quando incurvant eam, franguntur, et minoris fiunt, et saepe pereunt et cadunt a potestate. Virga nostra, quae egressura praenunciatur, recta omni ex parte est.

Finis

[*Sigue en las páginas siguientes un apéndice histórico que Toledo añade a este Sermón*].

1. David	40	10 Amasias	40	19. Ioachaz [n] filius Iosiae.	
2. Salomon	40	11. Ozias vel Azarias	52	20. Eliachim frater eius seu Ioachim cum m seu Ieconias [o] primus [24]	
3. Roboam	17	12. Ioathan	16		
4. Abias	3	13. Achaz	16		
5. Asa	40	14. Ezechias	29	21. Ioachin cum n seu Ieconias filius eius.	
6. Iosaphat	25	15. Manasses	55		
7. Ioram	6	16. Amon	2	22. Sedecias eius patruus.	
8. Ochozias	1	17. Iosias	31	Ad ingressu in terram promissionis usque ad unctum David anni 397, nam ab ingressu usque ad aedificationem templi sunt anni 480. Fuit enim anno 3.° Salomonis [p] ut habetur 3 Reg 6. Deme 40 de David, deme 3 de Salomone, remanent 397 usque ad unctionem.	
9. Ioas	6	18. Ioachaz eius filius			

Iosias habuit tres filios, Ioachaz, Eliacim, Sedecias. Primus captus est a rege Aegypti, et ibi mortuus est [Rg 23, 34]. Loco eius regnavit frater eius Eliacim, dictus Ioachim cum *m*, dictus est Ieconias [25]. Hic captus est a babyloniis et occissus in muro, de quo habetur Ieremia 22[11]: *et regnavit filius eius pro eo* dictus Ioachin cum *n*, sive Ieconias secundus [26]. Hic translatus est a Nabuchodonosor in Babyloniam, qui fuit pater Salathiel etc., de quo Ieremia 22[30] *pone virum istum sterilem, qui non prosperabitur in diebus suis; nec enim erit de semine eius qui*

n *Ms* Ioathan *por error manifiesto, que más abajo corrige*
o *Toledo siempre escribe* Iechonias
p *Ms* Salomo

24. En realidad sólo hubo un Yeconías, que fué Joaquín. El mismo Toledo al insistir en que Joaquím, padre de Joaquín (=Yeconías), lleva *m* final, asienta la razón de porqué no hubo sino un solo Yeconías, pues Yeconías puede venir de Joaquín, pero no de Joaquím. La razón de poner Toledo dos Yeconías, es una confusión debida a su seguimiento de los LXX, que, en efecto, tanto en 4 Rg 24, 6. 8. 12, etc., como en 4 Rg 25, 27, Jer 52, 31, Ez 1, 2, identifican el nombre de ambos reyes, aunque distinto, hablando de dos Joaquím. Como uno de ellos, es decir, el segundo, o sea Joaquín, tuvo por nombre también Yeconías, de aquí que Toledo distinga entre Yeconías primero y segundo. Esta misma confusión se encuentra en el libro 1.° de Esdras griego (3.° latino) c. 1, 41 y también en Josefo, Ant. 10, 7, 1.

25. Cfr. nota anterior.

26. Cfr. nota anterior.

sedeat super solium Davit. Regnavit pro eo patruus eius, filius Iosiae tertius, dictus Sedecias, qui post undecim annos et quinque menses regni eius captus et exoculatus est, et tunc fuit perfecta captivitas babylonica. Sunt ergo viginti unus reges a David inclusive: decem et novem per lineam rectam, duo transversales, nempe Ioachaz et Sedecias patrui Ieconiae secundi, sterilis dicti, quia non genuit reges, sed privatos, fuit tamen servatus a babyloniis, quia iuxta consilium Ieremiae se tradidit babyloniis.

Hieronymus Isa 30 [27] affirmat inter prophetiam Isaiae et Ieremiae intercessisse annos 150, qui si computentur ab exordiis, cum Ieremias incoeperit prophetare anno 13.° Iosiae, ut ipse dicit cap. 1[2], necesse est Isaiam incoepisse anno 30 Oziae, ab hoc enim usque ad 13 Iosiae intercedunt anni 150.

[Fol. 97r] Isaiam serra lignea occissum a Manasse refert Hieronymus Isa. 57 in fine [28] et idem Hieronymus Isa. 1 [29] duas causas affert occissionis, unam secundum hebraeos, quia protulit illa verba Isa. 1: *audite, principes Sodomorum verbum Dei; auribus percipe, populus Gomorrhae.* Alteram, quia dixit Isa, 6[1]: *vidi Dominum sedentem in solio etc.* [q].

[Fol. 98r] ET FLOS DE RADICE EIUS ASCENDET

Concio 3
P

1. Supponendum nobis unum est: prophetas non omnia quae futura erant clare et aperte pronunciasse. Ea enim quae ad adventum Christi et ad eum advenientem cognoscendum necessaria

q *El resto del folio en blanco*

27. o. c. lib. 9 c. 30, 1. PL 24, 349.
28. o. c. l. 15.° c. 57, 1-2. PL 24, 568.
29. o. c. l. 1.° c. 1.° v. 10.° PL 24, 33. Es de notar que S. Jerónimo atribuye a los judíos las dos causas. *aiunt hebraei ob duas causas interfectum Isaiam. quod..., et quod Domino dicente ad Moysem: non poteris videre faciem meam ausus sit dicere: Vidi Dominum...*

erant, palam annunciarunt, ut quod venturus esset, et de tribu Iuda, de familia David, de Bethlehem, quando omnis potestas a Iuda esset ablata, et similia. Caetera vero mysteria quae futura erant, tunc tamen non necessaria cognitu, sub metaphoris et figuris verborum et sententiarum prophetarunt, quia non omnes tunc intelligebant, sed quibus Spiritus Sanctus dignatus est significare, quae postea in ecclesia ipse eventus aperuit et Sanctus Spiritus per ecclesiam et sacros doctores et sapientes homines aperuit. Imo prophetae tunc non assequebantur omnes sensus verborum suorum, quos Sanctus Spiritus praetendebat significare, ut docet AUGUSTINUS lib. 7 civi. c. 32 [30]. Intelligebant quidem quae dicebant, et assequebantur sensum Spiritus Sancti, contra Montanum qui eos arreptitios et non intelligentes quae loquebantur putabat, ut refert EPIPHANIUS haeresi 48 [31]. At non sic. Intelligebant enim, at non omnia, quae Spiritus Sanctus praetendebat, sed quidam plura, quidam [r] pauciora, sicut et nunc non omnes doctores assequuntur in Scripturis omnes sensus, sed his hos, illis alios Spiritus Sanctus aperit; hinc varia et multa sacri doctores docuerunt, quae invicem non sunt contraria.

2. Hoc supposito, ad expositionem accedamus. Postquam Isaias noster praedixit regnum Christi, quomodo familia Iesse in qua regnum erat deperditum, erat iterum evehenda ad coronam et regiam potestatem in Christo, exponit quae erit ista virga, et quis sit iste in quo reparandum est regnum. *Flos*, inquit, *de radice eius*, scilicet Iesse, *ascendet*. Florem appellat Christum ratione suae humanitatis. In hebraeo est נֵצֶר quod, ut refert HIERONYMUS [32], quidam hebraeorum sapientes existimarunt esse appellativum, ac si diceretur *nazareus de radice eius ascendet*, ut significaretur Christum de Nazareth patria futurum, et ad hunc locum allusisse divum Matthaeum quando capite 2[23] dixit: *venit in patriam suam Nazareth, ut impleretur quod dictum*

r *Ms parece decir* quaedam

30. o.c. PL 41, 221. Es más probable que el lugar alegado de S. Agustín no prueba lo que pretende Toledo, pues allí lo que dice es que *per quosdam scientes, per quosdam nescientes* se anunció en el pueblo judío lo que había de suceder en la Ley Nueva. Ahora bien, esos *nescientes* probablemente son aquellos que con su persona o acciones figuraban las personas o los acontecimientos de la Nueva Ley, no los profetas que dejaban de alcanzar todo el sentido profético de sus palabras.

31. *Panarion. Haer. 48*, II-X. PG 41, 856-872. GCS 31 (1922) 221-233 (ed. K. Holl).

32. *Commentariorum in Isaiam* lib. 4.° c. 11, 1-2. PL 24, 148.

est per prophetas, quoniam nazareus vocabitur. At ipse et 70 ac Vulgata et sacri doctores non appellativum, sed commune, esse censuerunt, sic autem significat florem, quem ratione humanitatis Christum exponunt HIERONYMUS [33] hic, TERTULLIANUS libro de carne Christi [34] et multi alii [35].

3. Esse autem dictum Christum florem scriptura alia etiam docet Cantic. 2[1]: *ego flos campi.* Indicat autem hoc nomine Spiritus Sanctus multa mysteria tunc futura. Primo sumpturum Christum carnem mortalem ac passibilem, similem nobis, Philipp. 2[7]: *in similitudinem hominum factus.* Flos enim carnis mortalitaten significat. Multo enim ante Isaiam dixerat Iob 14[1s]: *homo, natus de muliere, brevi vivens tempore, repletur multis miseriis. Qui quasi flos egreditur et conteritur.* Flos brevissimo tempore durat et facile corrumpitur. Talis est caro nostra; brevissima est vita et exposita multis periculis, quibus facillimis de causis dissolvitur, et cum hoc ita attendimus rebus huius carnis, ac si victuri essemus mille annis et difficillime dissolveremur. Dicens ergo Isaias, flos erit, eum passibilem, mortalem et pauco tempore in hoc saeculo futurum praenunciavit.

[Fol. 98v] 4. Secundo: flos emittit odorem, et cum in uno sit loco, diffundit sui notitiam per odorem. Significatur per hoc Christum suum nomen et fidem per loca multa sparsurum. Fides enim et evangelium, quae est Christi notitia, mundo erant notificanda, sic 2 Cor. 2[14 s] dicitur: *odorem notitiae suae manifestat per nos in omni loco. Bonus enim odor Christi sumus Deo.* Erant enim apostoli, quorum unus Andreas, veluti ventus qui solet deferre odores florum in loca distantia. Sic per mundum Christi fidem apostoli portarunt, Rom. 10[18]: *in omnem terram exivit sonus eorum.* Odor hic vivificus erat iis qui eo utebantur; *sumus*, inquit, [2 Cor 2,16] *aliis odor vitae ad vitam.* Huius odoris frequens est sermo in Scriptura et maxime in Canticis Cant. 4[10]: *odor vestimentorum tuorum super omnia aromata.* Gen. 27[27]: *odor filii mei, sicut odor agri pleni.*

5. Tertio: flos indicat et efficit fructum. Hac de causa flos

---

33. o. c. PL 24, 147-148.

34. *De carne Christi* c. 21. PL 2, 833-834. CSEL 70 (ed. Kroymann) 243-244.

35. Cfr. S. CYRILLUS, *In Isaiam* Lib. II, Tom. I PG 70, 312-313; THEODORETUS, *In Isaiam* XI, 1 PG 81, 313. PROCOPIUS GAZAEUS, *Commentarii in Isaiam* PG 87, II, 2041.

dicitur Christus indicans immensum fructum per ipsum producendum, Rom. 6[22]: *habetis fructum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Conversio tot hominum ad Deum fructus huius floris est: corporum resurrectio, aeterna vita, fructus eius est. Ioan. 15[16. 5]: *posui vos, ut eatis et fructum afferatis et fructus vester maneat. Qui manet in me, multum fructum affert.*

6. Quarto: flos non facit fructum nisi sui corruptione. Si enim manet integer, non fit fructus; ut hic fiat, fructus corrumpitur. Sic futurus praedicitur Christus: ut fructum in nobis faciat, mori debuit. Ioan. 12[24 s]: *nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, fructum nullum facit; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert.* Isa. 53[10]: *si posuerit pro peccato animam suam, videbit longevum semen.*

7. Quinto: flos uno tempore floret et alio tempore fructus eius maturatur et perficitur. Hoc in Christo factum est. Venit in mundo, apparuit, docuit, mortuus est pro nobis, pretium redemptionis nostrae solvit, at tunc non fuit fructus maturus. Post ipsius ascensionem et adventum Spiritus Sancti missi sunt apostoli, ut in mundo fructum huius floris operarentur. Tempus praesentiae Christi fuit ut primum ver, quando florent arbores, sed non faciunt fructum, sed postea. Ioan. 16 [s] [7]: *expedit vobis ut ego vadam; si enim non abiero, Paracletus non veniet ad vos,* etc. Recte igitur ratione humanitatis Christus ut flos futurus praedicitur.

8. Hic flos, de radice Iesse dicitur futurus. Repetamus quod dictum est: Iesse habuit truncum, et hic fuit regia prosapia post ipsum succedens, quae abscissa fuit in captivitate babylonica. Radix eius fuerunt praedecessores ipsius, nempe patriarchae illi a quibus ortus est, usque ad primum Adam, unde in hoc loco est distinctum vocabulum hebraeum שׁוֹרֶשׁ quod radicem significat. Humanitas Christi, seu caro, ab ipsa radice procedit: ut rex est, a trunco, quia reges fuerunt; ut homo est, a radice ipsa incepit carnis origo. Quod Matthaeus cap. 1[1] aliis verbis significavit: *generatio,* inquit, *Iesu Christi filii David, filii Abraham.* Filii David, quia ut rex a rege est; at ut homo etiam ab Abraham, et Lucas cap. 3[23-38] usque ad Adam processit.

---

s *Ms* 17

[Fol. 99r] 9. Dicitur autem *ascendet*. Quod multa nobis indicat. Primo quidem progressum carnis, quia ab infantia ad pueritiam et per alias aetates progressura erat. Isa. 53 [2] *ascendet sicut virgultum coram eo*. Luc. 2 [40]: *puer autem crescebat et confortabatur*. Secundo quia ascendet supra radicem, quia erit maior omnibus patriarchis et patribus eius. Rom. 9 [5]: *quorum sunt patres, et ex quibus est Christus, qui est super omnia benedictus Deus in saecula*. Tertio ascendet supra truncum, quia regnum Christi multo perfectius et amplius erit, quam regnum David. Isa. 9 [7]: *multiplicabitur eius imperium, et pacis non erit finis*. Psal. 71 [8] *dominabitur a mari usque ad mare, et a flumine usque ad terminos orbis terrarum*. Quarto indicat mirandum progressum Christi, nam a principiis parvis in hoc saeculo progressus est quantum ad regnum eius in maximos; incipit hodie vocare quatuor homines et alios paucos addidit, et sic parvo tempore eius regnum dilatavit per mundum. Matth. 13 [32]: *sicut granum sinapis minimum est omnibus oleribus, cum autem creverit*, etc. Praeterea ascendit, quia incipiens regnum in hoc saeculo, consummabit in aeternum in altero. Regnat hic in terra in hominibus, regnaturus in eis in caelis sine fine. Isa. 9 [7]: *super solium David, et super regnum eius sedebit, ut conservet et corroboret illud in iustitia et veritate, a modo et usque in aeternum*. Nota *amodo et in aeternum* Luc. 1 [32 s]: *regnabit in domo Iacob in aeternum*, id est, usque ad finem mundi in ecclesia, *et regni eius non erit finis*. Ascendet ergo, incipiet quidem, sed mirandas progressiones faciet. Propterea recte flori in principio comparatur, sed flori, non cadenti, sed ascendenti.

10. Hinc fit, ut si progressus in hoc saeculo conferatur ascensioni alterius saeculi, totum hoc sit flos, et primum ver; at si progressus huius saeculi comparatur principio, quando advenit, sit fructus, illud autem principium sit flos; idcirco iusti dicuntur nunc fructificare, et florere, Colos. 1 [10]: *in omni opere bono fructificantes*. Psalmo. 91 [14]: *plantati in domo Domini, in atriis Domini* [t] *florebunt*. Florent respectu eius, quod sperant; fructificant respectu eius quod acceperunt, ac respectu utriusque adveniens Christus flos est, et tempus eius primum ver.

11. Idcirco sub hac metaphora adventus eius descriptus est

---

t *Así el Ms, donde la Sixto-Clementina dice*: in atriis domus Dei nostri

mirabiliter a Salomone Cant. 2 [12 s]: *flores,* inquit, *apparuerunt in terra nostra, tempus putationis advenit; vox turturis audita est in terra nostra; ficus protulit grossos suos; vineae florentes dederunt odorem suum. Flores* hi Beatissima Virgo et Christus sunt. Vere flos illa quae fructum fecit, de quo dictum est Luc. 1 [42]: *benedictus fructus ventris tui.* Hic vero vere flos, qui fructum vitae aeternae attulit. Recte autem *apparuerunt,* quasi numquam antea visi, homo deus, et virgo mater, mulier sine peccato.

12. *Putationis tempus advenit.* Solent enim in principio veris putari arbores; sic tempore adventus Christi putata est lex, praecissi rami illi caeremoniarum, sacrificiorum et iudiciorum, manente trunco fidei in Christum et ramis mandatorum moralium. Nomen hebraeum זְמִיר significat etiam cantus. Tunc enim solent aves cantare; tempus cantus ergo advenit, cantus, inquam, illius angelorum numquam auditi [u]: *gloria in excelsis Deo; et in terra pax hominibus bonae voluntatis* [Lc. 2, 14].

[Fol. 99v] *Vox turturis audita est.* Turtur hic Iohannes Baptista est, gemens ut turtur. Vox eius erat: *poenitentiam agite, appropinquavit regnum caelorum* [Mt. 3, 2].

13. *Ficus protulit grossos suos.* Ficus synagogam significat illam; sic enim GREGORIUS lib. 8 cp. 42 [36] interpretatur illud Matthaei 11 [19; Mc. 11, 13]: *invenit ficum nihil habentem praeter folia,* ficus quae non faciebat fructus perfectos [v], quia nihil ad perfectum adduxit lex. Haec iam protulit grossos suos, nimirum apostolos et discipulos Domini, qui de media erant synagoga, vere grossos, qui nondum acceperant dulcedinem perfectam Spiritus Sancti, donec Christus ascenderet. Tales erant, quando hodie vocati sunt Petrus et Andreas Iacobus et Ioannes: nunc grossi, sed postea dulcissimi ficus et fructus Deo et mundo; dum autem tempus veris est, Christo praesente, grossi erant maturescentes, sed nondum maturi, donec sol Christus ascenderet. *Faciam, inquit,* [Mt. 4, 19] *vos piscatores, sed non* modo.

u *Ms* auditus
v *Ms* perfectum

36. No hemos encontrado esta cita.

14. *Vineae florentes dederunt odorem suum.* Vineae sunt illae figurae, sacrificia, umbrae, prophetiae, promissiones quae Christum continebant et adumbrabant, qui vitis erat futurus, Ioan. 15 [1]: *ego sum vitis vera,* et Num. 13 [24] significabatur illo palmite uvarum vecte ac duobus portato ex terra promissionis. Christo adveniente floruerunt et odorem emiserunt, quia iam implebantur et verificabantur illa omnia; idcirco toties Christus allegabat prophetas et scripturas, Luc. 4 [21]: *hodie impleta est haec prophetia. Oportet* etiam *impleri omnia, quae scripta sunt de me* [Lc. 24, 44], et Matthaeo 11 [4 s]: *dicite Ioanni: caeci vident,* etc. Ecce florent vineae, ecce odorem emittunt. Recte igitur flos de radice ascendet.

Et requiescet super eum spiritus Domini.

15. Hoc est secundum quod prophetia docet, nimirum, quae et quanta sit huius virgae et floris perfectio. Inquit ergo, *requiescet spiritus Domini super eum.* Hic spiritus est Spiritus Sanctus, qui Domini dicitur, quia a Patre et Filio procedit, et quia eis est consubstantialis. De hoc ipso Christus dicit per Isai. cap. 61 [1 s], et Luc. 4 [18] interpretatus est: *spiritus Domini super me.* Hic est ille de quo angelus Luc. 1 [35] dixit de conceptione Christi loquens: *Spiritus Sanctus superveniet in te.*

16. Hic requiescere super Christum hominem dicitur propter quatuor. Primum est: unio ipsa realis; nam essentia et natura Spiritus Sancti, quae eadem est Patris et Filii, unita est illi humanitati non in persona Spiritus Sancti, sed in persona Filii, et hac de causa dicitur Christus unctus Spiritu Sancto. Actorum 10 [38]: *quo modo unxerit eum Deus Spiritu Sancto,* et Isa. 61 [1 s]: *Spiritus Domini super me, eo quod unxerit me,* Psal. 44 [8]: *unxit te Deus tuus oleo laetitiae prae participibus tuis.* De hac requie dicitur Eccli. 24 [12]: *qui creavit me, requievit in tabernaculo meo* et Colos. 2 [9]: *in quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter.*

17. Secundum est plenitudo virtutum et effectuum Spiritus Sancti. Illa enim humanitas accepit omnem gratiam, virtutem, donum et perfectionem Spiritus Sancti; sicut enim liquor dicitur quiescere in vase, quando implet vas, quando enim non est impletum, agitatur aqua seu liquor infusus, sic propter hanc plenitudinem dicitur Spiritus Sanctus requiescere in eo. Ioan.

1 [14. 16]: *habitavit in nobis plenum gratiae et veritatis. De plenitudine eius accepimus omnes.*

18. Tertium est inseparabilitas et permanentia. Ut enim id non dicitur quiescere in aliquo, a quo modo **[Fol. 100r]** recedit, modo advenit, sed in quo manet, sic Spiritus Sanctus manebat in Christo; nam unio naturae inseparabilis erat, quia, semel facta, numquam dimota est nec dimovebitur. Dona etiam et gratiae ac effectus Spiritus Sancti permanserunt et permanebunt in Christo. Iusti non habent immobilitatem: modo peccant, modo iuste agunt; *qui stat videat ne cadat* [1 Cor. 10, 12]. Ideo in eis hoc saeculo non perfecte quiescit Spiritus Sanctus; in Christo vero sic. Ioan. 1 [33]: *super quem videris Spiritum descendentem et manentem, ipse est qui baptizat in Spiritu Sancto.*

19. Quartum est libertas perfecta operationis. Quando aliquis est inclusus in carcere, non dicitur requiescere, sed detineri, quando vero liber est, ut quocumque voluerit eat, et quod libuerit faciat, tunc quiescit. Sic Spiritus Sanctus in Christo quiescebat, quia quaecumque operabatur, loquebatur, cogitabat, et agebat Christus ut homo, totum erat a Spiritu Sancto. Iusti habent intra se Spiritum per gratiam, tamen non quidquid faciunt, a Spiritu Sancto est. Idcirco non dicitur Spiritus Sanctus perfecte quiescere in eis; *requiescet*, ergo, *super eum Spiritus Domini.*

20. Magna profecto necessariaque principi virtus et perfectio habere Spiritum Sanctum in se requiescentem. Nemo quidem est in quo Spiritus Sanctus requiescat, ut in Christo, cum omnes simus homines puri et inferiores multo Christi perfectione et gratia. Tamen etiam in nobis modo quodam requiescit et habitat Spiritus Sanctus. Si enim ita non esset, non diceret Petrus 1 epist. c. 4 [14]: *Spiritus, qui est eius, requiescit in vobis* [x]. Etiam Paulus Rom. 8 [11] *suscitabit mortalia corpora vestra* [y] *per Spiritum eius habitantem in vobis.* Est ergo Spiritus Sanctus in homine: non solum est, sed etiam habitat; non solum habitat, sed etiam quiescit. Est per fidem 1 Cor. 12 [3]: *nemo potest dicere Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto.* Habitat per fidem, gratiam et dilectionem perfectam. Ephes 3 [17]: *habitare*

x *Ms* nobis
y *Ms* nostra

Christum per fidem in cordibus vestris, Rom. 5 [5]: *diffussa est gratia in cordibus vestris per Spiritum Sanctum, qui datus est vobis.* ORIGENES hom. 6 in Num. [37] dicit non dici requiescere aut habitare Spiritum Sanctum nisi in bonis. Requiescit enim per moram, quando iustus in gratia accepta perseverat, atque etiam requiescit per gratiae exercitium perfectum. In aliquibus ergo est, sed non habitat: in aliis habitat, sed non requiescit; in aliis omnia habet.

21. Quam autem necessarium sit Spiritum Sanctum habere quiescentem in se omnibus, maxime vero principibus, ostendit ille magnus princeps et rex Psalmo 50 [13] quia dicebat: *spiritum sanctum tuum ne auferas a me,* et filius Salomon Sap. 9[17]: *sensum tuum quis sciet, nisi tu dederis sapientiam, et miseris spiritum sanctum tuum de altissimis?* Sunt enim in omni principatu et gubernatione quatuor praecipua quae faciunt difficillimum eum et nequeunt exerceri convenienter sine Spiritus Sancti assistentia.

22. Primum est incertitudo remediorum quae infinitis negotiis occurrentibus applicantur: hoc enim est unum praecipuum in gubernatione, iis quae occurrunt .apta remedia applicare, vel quae impediant futurum malum, vel quae praesens avertant, vel quae ad bonum futurum [z] promoveant, vel praesens conservent. Est maxima difficultas in iis applicandis accommodate, sicut medicus in accommodatione mediorum infirmitati et morbo iuxta complexionem aegroti magnam habet difficultatem. Quia multa ignorantur, et ex parte remediorum et ex parte negotiorum et ex parte circunstantiarum, necessaria est Spiritus Sancti directio; quae aliquando facit, ut, quae minus videbantur accommodata, prosint; et quae determinet principis voluntatem ad id capiendum, quod ad rem facit. In hunc sensum est illud Salomonis Proverbiorum 21 [1]: *sicut divisiones aquarum, sic cor regis in manu Domini; quocumque volet inclinabit illud.* Humana prudentia, consilia, prosunt, sed in multis omnino deficiunt, et Spiritus Sancti assistentia opus est. Prudentia enim, quae una est ex necessariis in principe, destituta hoc Spiritu Sancti auxilio parum potest, imo aliquando nocet.

---

z *Lectura probable*

---

37. *In Numeros* Hom .6.ª PG 12, 608. GCS 30, 32-33.

[Fol. 100v] 23. Secundum est difficultas in mandando executioni quae ordinata sunt; occurrunt enim multa impedimenta, quae solent retrahere animos principum ab exsecutione, Sap. 9[14]: *cogitationes hominum timidae, et providentiae eorum incertae.* Dicuntur incertae providentiae propter incertitudinem remediorum, timidae propter difficultates retrahentes. At Spiritus Sanctus suo auxilio facilitat exsecutionem et viam aperit ut fiat quod difficillimum et saepe impossibile apparebat.

24. Tertium est exitus eorum quae exsecutioni mandantur. Non est in principum manu ulla positus exitus eorum quae disponunt, saepe contrarium evenit eorum quae intendunt, at Spiritus Sanctus est in cuius manu positi sunt exitus, Prover. 21 [31]: *equus paratur ad diem belli, Dominus autem dat salutem*, et Psalmo 32 [17]: *fallax equus ad salutem, in abundantia virtutis suae* [*non*] *salvabitur.*

25. Noverunt gentes sine fide tres has difficultates. Idcirco dixerunt principem debere esse prudentem et industrium et fortunatum. Duo priora possuerunt in hominibus, at tertium noverunt esse Dei, finxerunt tamen fortunam Deam, cuius erat exitus et eventus rerum curare. Tamen in omnibus deceptae sunt, nam nec humana prudentia, nec industria sufficit, nisi Deus dirigat animum principum. Fortuna autem vanum figmentum est. Est numen Dei et Spiritus Sanctus qui dat exitus rerum, quos non pertingit humana potentia.

26. Quartum est rectitudinis cognoscendae et faciendae difficultas; in omnibus enim dispositionibus quaerendum est rectum et iustum, nam gubernatio, quae iniquis utitur mediis, tyrannis quaedam est; rectum autem conservare in omnibus gubernationem efficit arduam; ideo in principe est necessaria iustitia. At haec non sufficit nisi adsit spiritus iustitiae, de qua dicebat David Psalmo 50[12]: *spiritum rectum innova in visceribus meis.* Nota verbum. Non satis est ore et verbis habere rectitudinem, nec scriptis, condendo leges sanctas, etc., nec operibus operando recta, sed habere rectitudinem in visceribus, quod tunc fit, quando rectum fit amore rectitudinis, non humanis respectibus, aut propriis commodis, et praeterea quando semper fit; sicut enim gerit homo semper secum viscera, ita et rectum semper facere debet. Valde ergo necessarium est principibus habere quiescentem Spiritum in eis, eo modo quo quiescit in homine. Nemo enim ascen-

det ad eam perfectionem secundum quam dictum est: *resquiescet super eum Spiritus Domini* [a].

[Fol. 101r] SPIRITUS SAPIENTIAE ET INTELLECTUS

Concio 4
P

1. Explicat propheta, quos effectus efficiat Spiritus Sanctus requiescens in humanitate Christi. Sunt autem aliqua praenotanda. Unum est hos enumeratos spiritus esse septem, seu septies numerari Spiritum. Ita senserunt omnes antiqui Patres, HIERONYMUS in praesenti, GREGORIUS Nazianzenus oratione in sanctam Pentecost., et ante eos ORIGENES hom. 6 in Num., et TERTULLIANUS lib. 3 contra Marcionem, AMBROSIUS sermone 5 in Psalmum 118 versic. 6, et postremo GREGORIUS lib. 29 Moralium capite 16 cum aliis multis [38]. Nec refert unum bis repeti. Illud enim *spiritus pietatis* in hebraeo est idem nomen cum illo *spiritus timoris*. Quod recentiores quosdam fefellit, nam nomen timor in hebraeo יִרְאָה [b] et pro pietate seu religione, et pro timore accipitur in Scriptura, ut ibi ostendemus.

2. Alterum est unum et eundem esse Spiritum Sanctum, qui haec omnia efficit; quae enim effecta sunt, septem sunt, intellectus, sapientia, etc. Tamen fons et principium eorum unicum est Spiritus Sanctus, 1 Cor. 12[4-6]: *divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus, et divisiones ministrationum sunt, idem autem Dominus, et divisiones operationum sunt, idem vero Deus*, etc.

---

a *Sigue fol 100 bis totalmente en blanco*
b *Ms* יראת

---

38. S. HIERONYMUS, *In Is.* lib. 4.º c. 11, 1-2 PL 24; 149, S. GREGORIUS NAZ., *Orat.* 41.ª (in Pentecostem) PG 36, 432, 445; ORIGENES o. c. PG 12, 608-609 GCS 30, 33; TERTULLIANUS, *Adv. Marc.* lib. 3.º c. 17 PL 2, 373, ed. Oehler II, 145, S. AMBROSIUS, *Expositio in Psalmum 118*, 38 PL 15, 1332 CSEL 62, 104; S. GREGORIUS M., *Moralia in Iob* lib. 29.º c. 31 PL 76, 515-519 (es el c. 16 de las *edit. recentiores*, es decir, desde la de Coccii [Koch] a. 1551 en adelante).

3. Tertium est hunc septemplicem spiritum ab Isaia enarratum proprium fuisse Christo, nemini praeter ipsum concessum. Ita expresse docent Patres allegati, ORIGENES, TERTULLIANUS, HIERONYMUS et GREGORIUS [39]. Significatur enim plenitudinem omnium gratiarum et donorum ac virtutum Spiritus Sancti, hoc numero significatam, Christo concessam fuisse, caeteris per partes 1 Cor 12 [8-10]: *alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae secundum eundem Spiritum, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum*, etc. Diversa ergo sunt collata dona et gratiae diversis. *Haec*, inquit *operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*. At in Christo omnis plenitudo est, Ioa. 1 [14. 16]: *habitavit in nobis plenum gratiae et veritatis. Et de plenitudine eius omnes accepimus*, non plenitudinem, sed de plenitudine. Simile est illud Zachariae 3 [9] de petra illa in qua erant septem oculi, ut HIERONYMUS et GREGORIUS locis citatis [40] affirmant. Id etiam ratio demonstrat. Si enim Christus prae caeteris omnibus habuit in se Spiritum requiescentem, cum illa humanitas esset unita divinitati Spiritus Sancti in unitate personae Verbi, debuit supra omnes participare effectus ipsius. Habuit enim in se fontem ipsum gratiarum. Textus id etiam indicat, nam de iis quae propria huius regis sunt, loquitur.

4. Non tamen per hoc negandum est in iustis in quibus Spiritus Sanctus per fidem et gratiam inhabitat, etiam hanc septemplicitatem reperiri, si non ita perfecte et eo modo quo in Christo sunt, tamen quodam modo, unde theologi et sancti septem dona Spiritus Sancti iustis concessa confitentur, et idem GREGORIUS, qui loco citato [41] affirmavit soli Christo septemplicitatem hanc esse concessam, tamen libro 1 Moralium c. 13 [42] exponit hunc eundem locum et applicat septem donis iustorum, dicitque esse figurata septem filiis Iob, cum quibus erant tres filiae. Sic ista dona septem coniuncta reperiuntur virtutibus illis primariis, fide, spe et charitate, imo multa ex iis, si non ita perfecte, tamen quodam etiam modo in peccatore sunt, quamvis

39. ORIGENES l. c. PG 12, 609 GCS 30, 33; TERTULLIANUS l. c.; S. HIERONYMUS l. c., S. GREGORIUS l. c. col. 519.
40. ll. cc.
41. Cfr. nota 39.
42. *Moralia in Iob* lib. 1.° c. 27 PL 75, 544 (el cap. lo cita mal Toledo, pues es el 12 de *Recentiores*, no el 13).

non ut dona Spiritus Sancti, quae iustorum sunt. Aggrediamur singula explicare, incipiemusque ab imperfectis ad perfecta, quia illa notiora sunt, quomodo scilicet sint in homine, quomodo in iusto, quomodo denique in Christo.

5. *Spiritus*, inquit *sapientiae et intellectus*. Sunt haec distincta et multiplicia. Intellectus hoc loco non significat potentiam animae quae dicitur intellectus; sic enim est in omni homine etiam insensato, et in infanti. Ubi enim est anima rationalis, ibi est intellectus potentia. Sed significat quandam perspicacitatem, capacitatem, qua homo facile concipit quod audit, aut legit, aut invenit, iuvatque multum ad disciplinam et inventionem et ad negotiationem et conversationem humanam. Etiam italice dicimus: est homo magni intellectus [43]. Sic accipitur **[Fol. 101v]** Matth. 15 [16-17]: *adhuc et vos sine intellectu estis? non intelligitis quia omne quod per os intrat, in ventrem vadit?* Sapientia autem accipitur pro quadam promptitudine rectum iudicandi de rebus occurrentibus. Vocamus hominem boni iudicii, qui promptus est rectam facere exsistimationem de rebus. Sic accipitur Proverbiorum 21 [22]: *civitatem fortium ascendit sapiens* et Prov. 10[8]: *sapiens corde praecepta suscipit*. Haec duo adeo sunt distincta, ut unum sine alio inveniri possit. Nam sunt homines bonae capacitatis et qui penetrant omnia quae audiunt, et inveniunt multa per se, tamen nesciunt iudicare et recte existimare de singulis; solemus enim interrogare et respondere sic: *intellexisti?* et respondenti *sic*, iterum dicimus, *quid tibi videtur?* et aliquando respondet *nescio;* sunt ergo distincta, imo unum sine alio aut nocet, aut inutile est, mutuo autem se perficiunt. Quid enim prodest capere et penetrare multa, nisi adsit iudicandi virtus? In Scriptura vero utrumque distinguitur, quia distincta sunt, ut Psalmo 93[8] *intelligite, insipientes in populo; et stulti, aliquando sapite*, et Deuteronomio 32 [29] *utinam saperent et intelligerent*. Simul autem coniunguntur quia mutuo se perficiunt, ut in dictis locis, et tunc spiritus sapientiae et intellectus utrumque simul [c] perfectum quid habent.

6. Quantum autem in gubernatore et principe haec sint ne-

c *Lectura dudosa*

43. No pone la frase en italiano.

cessaria, ut intellectu polleat et iudicio seu sapientia, Scriptura docet Sap. 6 [26]: *rex sapiens, populi stabilimentum,* et Eccl. 4 [13]: *melior est puer pauper et sapiens rege sene et stulto.* Eccli. 10 [3]: *rex insipiens perdet populum suum; et civitates inhabitabuntur per sensum prudentium.* De intellectu vero Psalmo 2 [10] *et nunc, reges, intelligite; erudimini, qui iudicatis terram.* Recta connexio est: qui pollet intellectu, facile eruditur, et capit omnia quae proponuntur negotia. Sic intellectus et sapientia inveniuntur in malis etiam hominibus, sed non spiritus sapientiae et intellectus.

7. Est tamen alia sapientia et alius intellectus spiritualis, de quibus dicitur Colos. 1 [9]: *postulantes ut impleamini agnitione voluntatis eius in omni sapientia et intellectu spirituali.* Est autem intellectus spiritualis, quoddam lumen spirituale, quo res divinas et spirituales penetramus; si sicut audimus et intelligimus intellectus potentia quae legimus et sentimus de spiritualibus, ita penetraremus et quadam perspicacia intueremur, multum aliter operaremur. Audimus et fatemur vanitatem rerum temporalium, et intelligimus pondus et magnitudinem rerum spiritualium, vitae incertitudinem, periculi magnitudinem; at non penetramus; quando Deus aliquando dignatur lumen aliquod infundere, quam diversa haec apparent ab iis, quae communiter perspiciuntur. Intellectus igitur spiritualis est quo perspicimus et penetramus spiritualia, sapientia autem qua recte et perfecte existimamus et iudicamus de iis rebus, quod iudicium nemo facit nisi qui intellectu spirituali pollet. Haec sunt quae Paulus desiderabat colossensibus, quam rem Ephes. 1 [17 ss] optime exposuit dicens: *Deus pater Domini nostri Iesu Christi gloriae, det vobis spiritum sapientiae et revelationis in agnitione eius: illuminatos oculos cordis vestri, ut sciatis quae sit spes vocationis eius et quae divitiae gloriae haereditatis eius in sanctis, et quae sit supereminens magnitudo virtutis eius in nos, qui credidimus,* id est quanti referat, et quam magnum sit esse christianum, et quanta sint bona promissa, et quanta virtute Deus usus sit ad extollendum intellectum nostrum ad fidem et iuvandam infirmitatem voluntatis nostrae ad Dei dilectionem. Nota loqui cum credentibus et eis desiderare sapientiam hanc et intellectum, quam appellat revelationem, quia non omnes credentes haec ha-

bent: haec a solo Spiritu Sancto sunt, ideo spiritus sapientiae et spiritus intellectus dicuntur.

8. Christus Dominus noster multo aliter habuit intellectum et sapientiam hanc, qui omnia non solum in verbo et visione divina penetrabat et videbat, sed etiam in seipsis, lumine perfectissimo, et adeo lucido ut occulta cordium **[Fol. 102r]** inspiceret et intelligeret apertius quam unusquisque intelligit, quae in proprio corde habet; iudicium eius et sapientia generalissima et infallibilia ac adaequatissima. Ideo dictum est de eo Ieremia 23 [5]: *suscitabo David germen iustum, et regnabit rex, et sapiens erit.* Requiescet ergo super eum spiritus sapientiae et intellectus, et sicut habet super omnes sapientiam et intellectum, ita rex regum omnium.

9. *Spiritus consilii et fortitudinis.*

Consilium est actus quidam prudentiae. Est autem quaedam inquisitio mediorum ad propositum aliquem finem consequendum, quo media inquiruntur et conferuntur in ordine ad finem, cuius finis seu terminus est medii electio accommodati ad finem, illum. Ecclesiastico 32 [24]: *fili, sine consilio nihil facias, et post factum non paenitebis.* Recte autem connectitur consilium cum praecedentibus, nam ad media inquirenda necessarius est intellectus, et ad electionem necessarium est iudicium et sapientia. Aliter enim recta et accommodata electio non efficitur. Praeterea qui recte intelligit et sapit, consilio utitur et suo et aliorum, iudicat enim sibi esse necessarium. Proverbiorum 12 [15]: *qui sapiens est, audit consilia.* Proverbiorum 13 [10]: *qui agunt omnia cum consilio, reguntur sapientia.* Quantum autem sit necessarium consilium et proprium et aliorum gubernatoribus et principibus, docet Salomo Proverbiorum 24 [16]: *erit,* inquit, *salus ubi multa consilia,* et Proverbiorum 15 [22]: *dissipantur cogitationes, ubi non est consilium; ubi sunt plures consiliarii, confirmantur.* Ut enim discursus ad scientiam, ita consilium ad rem assequendam necessaria sunt.

10. Est autem fortitudo vigor animi ad aggrediendum et perficiendum, quod consilio stabilitum est. Tertullianus libro 3.° contra Marcionem legit: *spiritus vigoris.* Ambrosius sermone 5 in Psalmum 118 versic. 6 legit: *spiritus virtutis.* Si-

militer IRENAEUS libro 3 c. 10 [44]. Coniungitur autem recte consilium fortitudini, nam fortitudo sine consilio in temeritatem cedit, consilium autem sine fortitudine inutile est, quod eleganter GREGORIUS lib. 1 moralium c. 16 [45] docens inquit: *vile est consilium, cui fortitudinis robur deest,* quia quod tractando invenit, viribus carens, usque ad perfectionem operis non perduxit. Haec Gregorius. Complementum ergo prudentiae est in fortitudine qua ad opus perducitur, quod prudentia agnitum est. Atque in principe non minus est necessaria fortitudo haec, quam consilium, nec unum sine altero perfectum esse potest, et hoc ex praecendenti sequitur. Proverb. 24 [5]: *qui sapiens est, fortis est.*

11. At est aliud consilium, et fortitudo spiritualis, quae appellantur spiritus consilii et spiritus fortitudinis. Hoc enim consilium non respicit media in ordine tantum ad fines naturales, sed etiam in ordine ad Deum ipsum; rursus aliquando pertingit in eisdem rebus temporalibus, quo consilium naturale solum non pertingit, et invenit, quae ratio naturalis non attingit; rursus in spiritualibus rebus inquirit, quae ad finem verum faciunt, quo consilio perfecto iusti soli gaudent, omnis enim peccator sine consilio est, qui non sibi consulit, nec media capit, quae capienda sunt. Hoc facit spiritus consilii.

12. Est etiam fortitudo spiritualis, quae innititur Deo et ipsius virtute. Proverb. 14 [26]: *in timore Domini fiducia fortitudinis,* per quam dicitur [Ex. 15, 2] *fortitudo mea et laus mea Dominus,* qua vincuntur tentationes et ardua opera gratiae peraguntur, et temporalia etiam miro vigore tentantur, pertingitque ad ea quae fortitudo naturalis et moralis non attingit, de qua Philip. 4 [13] dicitur: *omnia possum in eo qui me confortat.* Haec est spiritus fortitudinis et perfecte non est nisi in iustis.

13. At longe alio modo spiritus consilii et fortudinis in Christo requievit. Haec enim sunt duo illa inter alia nomina, quae Christo futura idem Isaias capite 9 [6] praecedenti prae-

---

44. TERTULLIANUS, *Adv. Marc.* lib. 3.° c. 17 PL 2, 373, ed. Oehler II, 145. S. AMBROSIUS, *Expositio in Psalmum* 118, 38 PL 15, 1332, CSEL 62, 104. S. IRENAEUS, *Adv. Haer.* lib. 3.° c. 10 (PG c: 9:9) PG 7, 871 (en nota dice que las ediciones de Erasmo, Gallandi, etc., ponen "*virtutis*" en vez de "*fortitudinis*"), ed. W. Harvey II, p. 32.

45. *Moralia In Iob* lib. 1.° c. 32 PL 75, 547 (c. 15 de *Recentiores*, no 16 como dice Toledo).

dixit: *vocabitur*, inquit, *nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus, fortis*. Consiliarius, quia spiritus consilii requievit in eo, *fortis* propter for-**[Fol. 102v]**titudinis spiritum. Consideremus igitur quare dictus sit consiliarius. *In primis* in Christo homine non fuit consilium sicut in nobis, ut docet DAMASCENUS lib. 3 de fide cap. 14 [46]. Nos enim utimur inquisitione medii, quia ignoramus multa, invento autem medio fit electio; at Christus non indigebat inquisitione, utpote nihil ignorans, sed dicebatur consilio uti quantum ad mediorum iudicium et usum. Non ergo spiritus consilii fuit in eo, ut in nobis. *Praeterea* ipse novit consilium illud Dei admirabile et occultum redemptionis nostrae. Elegit enim et decrevit salvare hominem per mortem unigeniti Filii sui in sumpta carne, quod consilium novit ab aeterno, ut Deus, novit ut homo in instanti carnis assumptionis, et adultus manifestavit nobis, ob idque dictus est *magni consilii angelus*, ut recte dixit TERTULLIANUS lib. de carne Christi [47]. *Praeterea* novit omnia Patris consilia, quae disposuit in singulorum omnium salute, de quo consilio dictum est Ephesios 1 [11]: *praedestinati secundum propositum eius, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae*. *Praeterea* ipse consilia Patris ad opus perduxit, et perducet. Ideo consiliarius est, ut dicit ATHANASIUS libro de beatitudine filii Dei [48]. *Demum* consiliarius est quia omnia media, quae ad salutem nostram necessaria sunt, et fecit et docuit. Requievit ergo in eo spiritus consilii super omnes homines.

14. Requievit etiam spiritus fortitudinis in eo, quia fortis vocabitur. Fortis est *in primis*, quia fortem daemonem et a nemine superabilem ipse vicit et superavit. Math. 12 [29]: *quomodo potest quisquam intrare in domum fortis et vasa eius diripere, nisi prius alligaverit fortem, et tunc domum illius diripiet?*, et Luc 11 [21 s]: *cum fortis armatus custodit atrium suum, in pace sunt ea quae possidet, si autem fortior illo superveniens vicerit illum, universa arma eius auferet*. Praeterea fortis, quia ita suos electos sustentat ac protegit, ut nulla adversaria potestas praevalere contra eos possit, Ioan, 10[28]: *ego vitam aeternam do eis, et non peribunt in aeternum, et nemo cripiet eas de manu*

46. *De fide orthodoxa* lib. 3.º c. 14 PG 94, 1044, 1043.
47. *De carne Christi* c. 14.º PL 2, 823-824 CSEL 70, 226 (ed. Kroymann 1942).
48. No hemos encontrado este escrito entre los de S. Atanasio.

mea. Praeterea, fortis, quia quamvis mortali carne indui voluit, ita tamen fortiter agebat, ut nisi animam ipse deponere a corpore voluisset, nihil posset id unquam efficere. Ioan. 10 [18]: *nemo tollit eam a me; potestatem habeo ponendi animam meam, et iterum sumendi eam*. Praeterea fortis, quia mortem et passionem acerbissimam pro nostra salute non recusavit, ut vere dici possit illud Canticorum 8 [6 s]: *fortis ut mors dilectio; aquae multae non potuerunt exstinguere charitatem, nec flumina obruent illam*. Requiescet ergo super eum spiritus fortitudinis.

15. *Spiritus scientiae et pietatis.*

Scientia quae est rerum humanarum cognitio, quae etiam complectitur experientiam, et pietas, quae est cultus et religio veri Dei, in hominibus reperiuntur fidelibus, etiam si peccatores sint. Hoc loco pro pietate habetur timor in hebraeo, sicut sequenti sententia, sed hic accipitur pro cultu et religione veri Dei, ut in Scriptura saepe fit. Gen. 20 [11]: *forsitan non est timor Dei in loco isto*. Psalmo 33 [12]: *timorem Domini docebo vos*, 2 Cor. 5 [11]: *scientes timorem Dei*. Recte autem connexa sunt haec duo, unum enim perficit et perficitur altero; scientia sine religione vera potius in errorem ducit, ut videre est in illis philosophis antiquis, qui in perversa dogmata inciderunt suis speculationibus. Coercetur autem et modificatur religione. Religio etiam et cultus, si scientia non adest, vitium gignit, Rom. 10 [2]: *aemulationem Dei habent, sed non secundum scientiam*. Scientia etiam sine charitate inflat. 1 Cor. 8 [1].

[Fol. 103r] 16. Quantum autem haec in principe et gubernatore necessaria sint, docet Salomon, qui suo exemplo iussus petere a Deo, quod vellet impetraturus, scientiam petiit, qua sciret populos regere, idque summopere placuit Deo, ut habetur 3 Reg. 3 [9, 11]. Ratio autem id[em] ostendit. Intellectus enim et sapientia, id est, iudicium et capacitas, parum prosunt, nisi adsit rerum scientia et cognitio. De religione autem et pietate ipsemet Proverb. 28 [15] dixit: *leo rugiens et ursus esuriens rex impius in populum pauperem*. Ubi non est scientia nec religio, omnis est iniustitia et tyrannis.

17. Alia tamen est scientia et pietas de qua nunc dicitur spiritus scientiae et spiritus pietatis. Scientia enim haec est spiritualis, de qua dicit Paulus Philip. 1 [9]: *oro ut charitas vestra*

magis ac magis abundet in omni scientia et in omni sensu, et Philip. 3 [8]: *existimo omnia detrimentum esse propter eminentem scientiam Iesu Christi*. Haec autem est quaedam notitia divinarum et spiritualium rerum gustu quodam et experientia coniuncta, de qua dicitur Psalmo 33 [9]: *gustate et videte, quam suavis est Dominus*, et Apocalypsi 2 [17]: *in calculo nomen novum, quod nemo novit,* [nisi] *qui accipit*. Rom. 12 [2]: *reformamini in novitate sensus vestri ut probetis, quae sit voluntas Dei bona*. Haec scientia a Spiritu Sancto est, ideo spiritus scientiae est.

18. Est etiam pietas et spiritus pietatis: qui enim Deo cultum exhibet, sed ex quodam affectu filiali erga patrem, pietas enim ad parentes est, qui igitur indutus affectu filiali Dei, eum colit, in hoc spiritus pietatis est, in quo impletur illud Galat. 4 [6] *misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, Pater*.

19. At in Christo longe aliter hi spiritus sunt: in eo enim spiritus scientiae requiescere dicitur, non tantum propter scientiam eius inexplicabilem super omnes, sed quia ipse auctor et magister scientiae nostrae ad salutem necessario futurus erat. Ioan. 1 [18]: *Deum nemo vidit unquam. Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit* [d] et [17] *veritas et gratia per Christum facta est*. Ioan. 13 [13 s]: *ego sum magister et Dominus*. Ioan. 3 [2]: *venisti a Deo magister*. In eo etiam fuit pietatis spiritus, non solum quia Patrem ut homo coluit super omnes, Ioan. 7 [49]: *honorifico Patrem meum*, non solum quia nos filii adoptionis, ille vero filius naturalis erat, et ipse patrem naturalem colebat in humanitate, sed etiam dicitur spiritus pietatis in eo futurus, quia veram et perfectam pietatem, cultum et religionem instituit, mirabile sacrificium, sacramenta efficacissima, legem compendiosam. Haec propterea sunt Christo.

20. *Et replebit eum spiritus timoris Domini*.

Non immerito mirabitur et interrogabit aliquis, quid est quod de sex praecedentibus dictum est *requiescet super eum spiritus sapientiae et intellectus*, etc., at de timore solo mutatur verbum et dicitur *replebit eum spiritus timoris Domini*. Non enim sine causa hoc dictum est. Adverte mysterum passionis et

d *Ms* revelavit

mortis Christi significari a propheta. Hic est timor ille, de quo passione imminente evangelistae dixerunt: *coepit timere et pavere*; et merito replendus dicitur, quia fuit maximus et horribilis, quamvis voluntarie assumptus, ob id dicitur *spiritus replebit*, et non *timor replebit eum*, aut *timor irruit super eum;* non autem duravit, quia pro illo brevi tempore sumptus est timor ille, ob causas alibi explicatas; idcirco non dicitur spiritus timoris *requiescet*, sed *replebit* eum, magnus quidem, sed brevis, sicut et passio, quae ob id torrenti confertur Psalmo 109 [7], quia impetu magno fertur, sed parum durat.

[Fol. 103v] 21. Huius timoris magnitudinem illud *Domini* indicat. Timor enim hominum non est cur sit multus, quia parvum est et breve malum quod infligere possunt. At timor Domini gravissimus est. Dices: quis fuit ille timor Christi? Attende: Christus sucepit omnium hominum peccata in se punienda et solvenda, Isa. 53 [5] *disciplina pacis nostrae super eum*. Consideravit ergo ex una parte illa sanctissima humanitas, quae in se susceperat castiganda, ex altera parte horrendam et severissimam iustitiam Patris. Ex hac consideratione timor inexplicabilis consecutus est. Si enim inter homines gravis culpa consideratione severi iudicis multum timere facit, quantus ergo fuit ille timor, qui ex consideratione omnium peccatorum et iustitiae infinitae Dei consequebatur de qua dicitur [Hb. 10, 31]: *horrendum est incidere in manus Dei viventis?* Replebit igitur eum spiritus timoris Domini.

22. Non minus est in principibus necessarius timor Domini ad rectam administrationem quam sit intellectus, sapientia et caetera praedicta, cum enim minus habent quod homines timeant tanto magis timere debent Deum. Hic enim timor est fraenum et stimulus; fraenum retrahens a perpetrandis malis, stimulus in bona et iusta exsequenda. Unde Salomo Proverb. 1 [7] principium [e] sapientiae timorem Domini esse praenunciavit, et ubi non est timor hic, omnis est iniustitia. Luc. 18 [2]: *erat iudex in quadam civitate, qui Deum non timebat, nec hominos reverebatur*. Si hominum timor ne detrahant, ne murmurent, ne insurgant, solet retrahere a malis multis, quanto magis timor Domini

---

e *Ms* initium

id efficiet? Est etiam necessarius timor hic in unoquoque nostro, omnes enim indigemus fraeno et stimulo.

23. Huius timoris defectu fit, ut cum omnes fideles habeant Spiritum Sanctum in se, nemo enim credit nisi in Spiritu Sancto, 1 Cor. 12 [3]: *nemo potest dicere Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto*, principibus autem ratione gubernationis Spiritus Sanctus assistit etiam malis, Ioan. 11 [51]: *qui erat Pontifex anni illius, prophetavit*. Ubi igitur timor hic non est, consequitur quod Paulus docet et Scriptura. Sunt enim qui constristantur Spiritum Sanctum. Ephes. 4 [30]: *nolite contristari Spiritum Sanctum, in quo signati estis in die redemptionis*. Aliqui resistunt: Act. 7 [51]: *vos Spiritui Sancto resistitis* [f] *sicut et patres vestri;* aliqui exstinguunt 1 Thessal. 5 [20]: *Spiritum nolite exstinguere;* aliqui vituperant, Sap. 1 [5]: *spiritus sanctus corripietur a supervenienti iniquitate*. Sunt haec per figuram dicta, nam Spiritus sanctus in se impassibilis est.

24. Illi contristantur Spiritum Sanctum, qui, cum eum habeant in se modo praedicto, multa faciunt quae Spiritui Sancto displicent et adversantur, et quamtum in se est, causam tristitiae illi ingerunt. Illi resistunt, qui Spiritum clamantem in eis, et arguentem facta eorum, et suggerentem bona, nolunt audire. Simile illud est Rom. 1 [18]: *veritatem Dei in iniustitia detinent*. O quot principes contristantur Spiritum Sanctum et etiam resistunt illi! Exstinguunt, qui etiam abiciunt clamores hos et conscientiam avertunt a cogitandis inspirationibus immerguntque se suis affectibus exsequendis. Illi demum vituperant, qui gravia peccata committunt, locum in se dantes diabolo tentanti, ubi Spiritus Sanctus adest. Haec omnia maxime procedunt quia timorem Domini in se non habent falso putantes securos se esse apud Deum, sicut sunt apud homines. Precemur Deum omnipotentem, ut repleat nos timore suo, ut per hunc requiescat in nobis Spiritus Sancti septemplex gratia et postremo gloria impleamur [g].

---

[f] *Ms* restitistis

[g] *El fol 103 bis está todo en blanco*

[Fol. 104r] NON SECUNDUM VISIONEM OCULORUM IUDICABIT, NEQUE SECUNDUM AUDITUM AURIUM ARGUET

Concio 5
P

1. Tria sunt supponenda in huius loci explicationem. Unum est totam hanc sententiam cum sequenti de Christo ratione humanitatis suae esse intelligendam. Hic enim est qui non secundum visionem oculorum iudicavit, et qui in iustitia iudicavit pauperes et in aequitate arguet pro mansuetis. Hoc dixerim, quia IRENAEUS lib. 3 cap. 10 [49] interpretandam censet ratione divinitatis, at HIERONYMUS et CYRILLUS [50] aliter sentiunt, nimirum ratione humanitatis intelligendam, et ratio contextus id probat. Nam verba omnia antecedentia, nempe quod virga egrediatur et flos ascendat et spiritus super eum requiescat, cum sequentibus, ratione humanitatis in Christo verificantur; imo et sequentia. Igitur haec etiam sunt eodem modo explicanda, quamvis hoc verum sit, haec omnia non esse in illa humanitate nisi quia erat divinitati coniuncta, sicut Christus ut homo sua morte pro nobis satisfecit, sed non utique satisfacere potuisset, nisi esset Deus.

2. Alterum est eandem sententiam ad mentem prophetae verificari in Christo in priori adventu suo, quando venit mundum redimere. Hoc dicimus contra hebraeorum opinionem, qui, ut refert HIERONYMUS, existimarunt intelligenda esse et complenda in fine mundi. At ipse HIERONYMUS et CYRILLUS [51] aliter sentiunt. Erit quidem in posteriori illo adventu iudicaturus in iustitia et arguturus in aequitate, non autem secundum visionem oculorum, aut auditum aurium; tamen longe diversum sensum habent haec verba praesentia, nam in verbis antecedentibus, uti diximus, propheta loquitur de priori adventu.

---

49. *Adv. Haer.* lib. 3.º c. 10.º (PG c. 9.º) PG 7, 871, ed. W. Harvey II, 33.
50. S. HIERONYMUS, *In Isaiam* lib. 4.º c. 11, 3 PL 24, 149-150; S. CYRILLUS, *In Isaiam* PG 70, 316. 315.
51. S. HIERONYMUS, *In Isaiam* lib. 4.º c. 11, 3. PL 24, 149; S. CYRILLUS ALEX., *In Isaiam* 11, 1-3 PG 70, 315-319.

3. Tertium est nomine adventus prioris duo tempora intelligi, unum est illud in quo apparuit nobiscum in terra ante mortem, et post resurrectionem suam ante in caelos ascensionem; alterum est post ascensionem, et quidem in hoc saeculo iudicat homines et per se et per ministros suos, regnat enim in terra, quamvis in caelis sit praesens corporaliter, multo magis quam rex in una civitate residens regnat et iudicat in toto regno. Tamen propheta hisce verbis praesentibus loquitur de tempore quo fuit in terra et iudicia quaedam miranda exercuit, ut HIERONYMUS et CYRILLUS exponunt [52], quamvis CLEMENS ALEXANDRINUS libro I paedagogi capite 7 [53] ad secundum hoc tempus videatur haec verba referre. At non videtur accommodata expositio, cum propheta de hoc particulari adventu sermonem in praecedentibus verbis habeat.

4. His igitur suppositis, superest sensum horum verborum et sequentium interpretari, in quo non omnino sequemur HIERONYMUM et CYRILLUM [54], sed quae magis verbis accommodata videtur interpretationem adferemus. Adverte, igitur, prophetam mirabili expressione duo officia regis huius, nempe Christi, praedixisse; unum fuit redimere genus humanum a captivitate diaboli et peccati, Luc. 19 [10]: *venit filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat*. Propter quod dictus est redemptor, Isa. 54 [5]: *redemptor tuus Sanctus Israel*. Alterum fuit docere viam salutis; parum enim erat redimere, nisi viam et modum institueret, quo fructum redemptionis huius participaremus. Ioan. 18 [37]: *in hoc natus sum, ut testimonium perhibeam veritati*. Hac de causa GREGORIUS libro 1.° Regum cap. 1 [55] dicit noluisse infantiae tempore occidi, quando Herodes in eum saeviebat, quia futurus erat praedicator veritatis et salutis. Luc. 1 [78 s]: *per viscera misericordiae Dei* **[Fol. 104v]** *nostri, in quibus visitavit nos, oriens ex alto; illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent ad dirigendos pedes nostros in viam*

---

52. S. HIERONYMUS, *In Isaiam* PL 24, 149; S. CYRILLUS ALEX., *In Isaiam* PG 70, 315-319.

53. *Paedagogus* lib. 1.° c. 7. PG 8, 324. 323. GCS 12 (*Clem.* 1. Bd.) 126.

54. Il. cc.

55. *In Primum Regum Expositiones* lib. 1.° c. 1, 3. PL 79, 28. La obra no es directamente del mismo S. Gregorio, sino, tal vez, de Claudio de Ravena, Abad que fué discípulo de S. Gregorio, o, tal vez, sin esta relación siquiera. Cfr. O. BARDENHEWER. *Geschichte der altkirchlichen Literatur* V 1932, p. 298.

pacis. Propter hoc dictus est doctor, Ioele 2 [23]: *filiae Sion, laetamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem iustitiae*. Haec duo noster propheta praedicit non solum praenunciando simpliciter, sed mirabilem modum quo ea peregit exprimendo, sed his duobus verbis, *iudicabit in iustitia pauperes, arguet in aequitate pro mansuetis terrae*: iudicabit redimendo, arguet docendo [h].

[Fol. 107v] 5. Haec duo officia mirabili artificio Esaias significat duobus verbis, *iudicabit* prius, *arguet* posterius. Sumitur autem hic verbum iudicandi pro eo quod est ferre sententiam, verbum arguendi pro eo quod est convincere, ut constat ex Ioan. 18 [31]; Act. 23 [3] illud, hoc vero Ioan. 8 [46] et 2 Tim 4 [2]; utitur autem negatione et affirmatione: negatio est: *non secundum visionem oculorum suorum iudicabit, neque secundum auditum aurium suarum arguet*. In hebraeo enim est illud *suorum* et *suarum*. Sensus est: erit quidem iudex, virga et rex; tamen non exercebit istud iudicium in homines, sicut solent exercere caeteri principes.

6. Hi iudicant feruntque sententiam, quando res est manifesta, quando vero non est, arguunt auditu, id est per testimonia convincunt; et quamvis aliquando in hoc modo sit fallacia, tamen debent principes sequi hunc modum, ut videant, et iudicent, audiant et arguant, etiam ecclesiastici, et hic est sensus illius 1 Tim 5 [24] *quorum[dam] peccata manifesta sunt, praecedentia ad iudicium, quorum[dam] vero sequuntur*, id est, quorumdam peccata sunt ita manifesta, ut non indigeant discussione, aut examine et argumento, quaedam vero quae non agnoscuntur, nisi ex iudicum discussione, utrumque tamen debet fieri. Illud est iudicare secundum visionem oculorum, hoc vero arguere secundum auditum aurium.

7. At in duobus principes deficiunt. Primo quidem non vident quae videnda sunt, et dissimulant quae notissima sunt, nec arguunt ex iis quae testibus sufficientissimis probantur. 2.° vi-

---

h *El Ms anota al final del n.° 4.°*: sequitur quod est in fine contionis.

Allí, en efecto, hacia la mitad del fol 107 v°, tiene unos párrafos, que encabeza con un n.° 5.° y que, si bien no continúa numerando, tienen las suficientes distinciones para ir colocando, como lo hacemos en el Texto, los números siguientes hasta el 8.°, pues terminado éste, manda ir al n.° 9.° de la numeración continua que lleva el Texto. Los nn. 5-8 que allí manda omitir, los damos al fin de este Sermón.

dent quae videnda non sunt et audiunt quae non audienda, quia oculos ponunt et aures applicant ad ea quae ad causam non faciunt, nec ad finem qui debet intendi, sed iuxta suos appetitus et voluntates feruntur. At Deus reddit illis vicem; quia enim non vident quae videnda, et vident quae non videnda, similiter se habent in audiendo, permittit Deus, ut quando aliqua videre volunt et audire, non videant, sed excaecentur et non audiant, nec sit qui illis manifestet.

8. Christus rex noster non venit iudicare secundum visionem oculorum suorum, nec arguere secundum aurium suarum auditum, quia, quamvis rex esset, non venit exercere iudicium, nec agere iudicem, sed salvatorem, in mundo; si venisset iudicare secundum oculorum suorum visionem et arguere secundum auditum aurium suarum, nemo salvus fieret; idem est sensus horum verborum et illorum Ioan. 3 [17]: *non misit Deus Filium suum, ut iudicet mundum*. Recte connectitur hic sensus praecedentibus. Dictum est virgam esse et regem, dictum est Spiritum Sanctum super eum mansurum, statim dicitur timor repleturus eum. Quomodo si tantus rex sit plenus Spiritu Sancto, timebit? quia non venit hanc potestatem exercere in homines, non iudicabit secundum visionem oculorum; si venisset ut iudex, tunc nullo timore quateretur.

Idem est sensus illius Isa. 42 [3] et Matth 12 [20]: *calamum quassatum non conteret, et linum fumigans non extinguet*, quem locum HIERONYMUS epistola ad Algas, quaest. 2.ª [56] de gentili et iudaico exponit, at GREGORIUS libro 33 moralium c. 2 [57] illud de potestate regia, hoc de sacerdotali interpretatur, quae Christus invenit in maxima perversione, nam erat populus sub idolatris, et sub impio Herode, sacerdotes pleni ambitione, avaritia, etc., et contra legem instituti. At non destruxit eos, quia non venit iudicem agere contra homines, sed eos salvare. Quomodo ergo iste rex iudicabit? *iudicabit in iustitia pauperes*, etc.

[Fol. 105 r medio] 9. *Sed iudicabit in iustitia pauperes*. Quid ergo faciet? *Iudicabit in iustitia pauperes*. Adverte tria praecipua iudicia Christum fecisse in terra et tres maximi momenti sen-

56. *Epistola 121 (ad Algasiam)* q. 2.ª PL 22, 1012. CSEL 56, 11-13.
57. No hemos podido encontrar este pasaje.

tentias tulisse, quarum etiam Isaias meminit in aliis locis. Una fuit contra diabolum in favorem mundi, qui per Adae peccatum tenebatur ab eo captivus; erat enim propter peccatum iuste homo a Deo traditus daemonis potestati, a qua non se poterat ulla ratione per se ipsum liberare, quia nec habebat pretium, quod solveret et via satisfactionis se liberaret; nec habebat vires, quibus se eximeret et per potentiam in libertatem revocaret. Hac de causa homines in Scriptura dicti sunt pauperes et inopes. Ita AMBROSIUS Luc. 4 [58] interpretatur illud Isa. 61 [1]: *pauperibus evangelizare misit me.* Ita GREGORIUS homilia 2 evangeliorum [59] dicit genus humanum significari per illum caecum et pauperem mendicantem Luc. 18 [35]. Hac de causa David rex et dives se pauperem et inopem et egenum appellat, Psalmo 85 [1]: *inops et pauper sum ego,* Psalmo 39 [18] *mendicus et pauper ego sum,* Psalmo 108 [22]: *egenus et pauper ego sum.* Est enim egenus cui necessaria vitae desunt. Erat autem homo egenus, pauper et inops, et mendicus, quia ab alio liberari oportebat. Ecce qualiter tenebantur homines sub potestate daemonis propter peccata.

10. Quoniam autem iuste tenebantur iustitia ex parte Dei tradentis illos, voluit Christus et iudex noster liberare nos ab hac potestate et privare daemonem dominio et potestate hac per iustitiam et per iustam sententiam latam contra daemonem, quod sic factum est. Homo propter peccatum fuit daemonis potestati traditus, daemon culpam admisit novam, propter quam iuste etiam privatus est potestate tradita in hominem. Daemon enim excedens terminos propriae potestatis, et facultatis concessae in filios Adae, quaesivit Christum innocentem et qui non erat sub eius potestate occidere et persequi, quasi esset unus ex ceteris. Propter hoc crimen privatus est a Christo, Deo et homine et iudice supremo, potestate et dominio quod in omnes habebat, et haec est sententia lata contra eum in mundi favorem.

11. Huius [i] iudicii meminit Dominus Ioan. 12 [31]: *nunc iudicium est mundi, nunc princeps huius mundi eicietur foras.*

i *Ms* hoc

58. *Expositio Evangelii secundum Lucam* lib. IV in caput 4, 18. PL 15, 1709 CSEL 32, IV, 161.

59. o. c. PL 76, 1082.

Dicitur mundus iudicari quia iudicium latum est contra diabolum in favorem ipsius. Ioan. 16 [11]: *princeps huius mundi iam iudicatus est.* Et Ioan. 14 [30]: *venit princeps huius mun-*[Fol. 105v]*di, iam iudicatus est.* Est enim observanda causa, cur evangelistae in passione Domini saepe mentionem fecerint daemonis, tanquam causae instigantis et excitantis et maxime moventis, quod non est factum ut culpa iudaeorum excusetur, sed ut significetur causa, cur iuste daemon sit privatus et condemnatus a Domino. Ioan 8 [44]: *vos ex patre diabolo estis, et desideria patris vestri vultis perficere.* Ioan. 13 [2]: *cum iam diabolus misisset in cor, ut traderet eum Iudas.* Luc. 22 [53]: *haec est hora vestra et potestas tenebrarum.* Et ibidem [31] *ecce satanas expetivit vos, ut cribraret sicut triticum.* Iudicabit ergo pauperes contra diaboli potestatem, eripiendo eos. De hoc iudicio locutus David Psalmo 71 [13]: *parcet pauperi et inopi, et animas pauperum salvas faciet,* [4] *et humiliabit*[j] *calumniatorem* Isa 42 [4] *Non erit tristis neque turbulentus, donec ponat iudicium in terra, et legem eius insulae spectabunt.* Iudicium unum est et sententia unica, condemnatoria respectu daemonis, absolutoria vero et liberatoria respectu hominum et pauperum.

12. Sed quale est haec iustitia in qua iudicabit et secundum quam lata est haec sententia? Respondeo esse triplicem. Una est ratio iustitiae virtutis in genere, sicut dicimus, quando aliquis reddit debitum, secundum iustitiam agere; quia quod iustitia exigit et ratio iusti postulat, exsequitur, et Deus dicitur iustitia punire, quia quod eius iustitia requirit, facit. Sic Christus homo a iustitia privatit daemonem, quia ratio iustitiae postulabat eum privari eo quod possidebat, quia misit indebite manum in id quod ad eum non pertinebat. Iustitia ergo iudicabit pauperes et mundum, quia iuste daemon privatus est potestate in mundum.

13. [k] Altera est propria Christi innocentia et iustitia, qua ita iustus et sanctus fuit, ut omnis peccati expers fuerit, nec ulla ratione ad daemonis potestatem pertinuerit [l]; nullus alius homo talis inventus est. Idcirco daemon in omnes alios saeviens non est iuste privatus; at quia in Christum saeviit, cuius iustitia eum ab omni daemonis potestate et dominio immunem faciebat, ideo hac

j *Ms* humiliavit
k *En el mrgen hay una llamada a todo este número*: non dictum
l *Ms* pertineret

iustitia, Christi reus est factus, ut iusta in eum privationis sententia ferretur. Tertia est mirabilis iustitia, quam in nobis effecit Christus: sic enim homines a potestate daemonis liberavit, ut eos etiam iustos fecerit; sic eripuit a potestate tenebrarum, ut transtulerit in regnum Filii dilectionis. Colos. 1 [13]; sic a daemonis servitute ut fec rit filios Dei. Haec est iustitia, quam Dominus fecit in terra, simul cum daemonis iudicio, de qua dictum est Ierm. 23 [5]: *suscitabo David germen iustum, et regnabit rex et sapiens erit, et faciet iudicium et iustitiam in terra.* Nota: ipse est germen iustitiae, ipse fecit iustitiam quia, iustus in se, alios etiam iustos, sua iustitia promerente, fecit. Rom. 3 [26]: *ut sit ipse iustus, et iustificans eum, qui est ex fide* [m]. Et in hac iustitia iudicium ex sententia pertulit, et Psalmo 71 [2]: *Deus, iudicium tuum regi da, et iustitiam tuam filio regi, iudicare populum tuum in iustitia, et pauperes tuos in iudicio.*

14. Haec est de qua nunc dicitur: *iudicabit pauperes in iustitia.* Quibus verbis attende, quam miro modo officium redemptionis expressit, nempe explicando ipsam redemptionem et modum redimendi per iustam sententiam et exprimendo magnitudinem et efficaciam Christi, qui homines iustos et haeredes vitae aeternae fecerit, et simul exprimendo in quam misero statu eramus, cum pauperes omnino essemus. Hoc est igitur primum officium regis huius, et una ex sententiis, quas protulit in terra.

[Fol. 106r] 15. Secundum iudicium, quod Christus fecit in terra, fuit contra incredulos iudaeos, qui eum non receperunt, et contra populum illum perfidum in favorem gentium. Cum enim promissus esset illis et, promissione impleta, illi non solum non recepissent, sed etiam occidissent, protulit sententiam contra eos, qua privavit regno ecclesiae et transtulit in gentes, quae illorum loco accesserunt. Hoc factum est in illa parabola vineae, [Mt 21, 43] cuius conclusio est: *auferetur a vobis regnum Dei, et dabitur genti facienti fructus eius.* Sententia haec est Christi, quamvis non demandata exsecutioni nisi post ascensionem. De qua Act. 13 [46] dicitur: *vobis oportebat loqui primum verbum Dei, sed quoniam repellitis illud [et], indignos vos iudicatis aeternae vitae, ecce convertimur ad gentes. Sic enim praecepit nobis Dominus.* re [n].

m *Ms* eos qui sunt ex fide
n *No hemos podido resolver esta abreviatura*

16. Recte autem gentes dicuntur pauperes, ut notat ORIGENES hom. 32 in Luc. [60], quae nec legem, nec scripturas, nec prophetias, nec veri Dei notitiam habebant; hos pauperes iudicavit Christus ñ in iustitia, iuste excludendo iudaeos, et iustificando gentes. De hoc iudicio est illud Psalmi 109 [6]: *iudicabit in nationibus, implebit ruinas.* Appellat ruinas casum iudaeorum, loco quorum gentes accesserunt, iuxta illud ad Rom. 11 [17]: *aliqui ex ramis fracti sunt, et tu cum oleaster esses, insertus es in illis,* atque hoc vocabulo usus est Simeon Luc. 2 [34] ad idem significandum: *positus hic est in ruinam et in resurrectionem multorum.* Meminit Isaias huius capite 1 [8] dicens: *relinquetur filia Sion sicut tugurium in cucumerario, et sicut umbraculum in vinea, et cap.* 5 [5]: *diruam maceriam eius,* etc. De hoc iudicio HIERONYMUS [61] intelligit hunc locum, et quamvis vere hoc iudicium factum sit, tamen accommodatius est illud primum, quo exprimitur officium redemptionis factae per Christum, de qua hoc in loco propheta agere videtur.

17. Tertium iudicium, quod Christus fecit, illud est, quod factum est contra illos pharisaeos, scribas et sacerdotes, et primos iudaeorum, in favorem parvulorum et minorum, et eorum qui de plebe erant; illi enim ob suam ambitionem, avaritiam et invidiam permisi sunt excaecari et labi in tenebras infidelitatis et ignorationis Christi, parvulis vero et inferioribus datum est ipsum agnoscere, de quo iudicio dictum est Ioan. 9 [39]: *in iudicium ego in hunc mundum veni, ut qui non vident, videant, et qui vident, caeci fiant,* et Matth. 11 [25]: *confiteor tibi, Pater, quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et revelasti ea parvulis. Ita Pater.* Luc. 14 [24] de invitatis ad caenam dicitur: *nemo illorum gustabit caenam,* nempe, qui se excusarunt; pauperes autem et claudi, etc., accedunt. Hoc praedixit Isaias cap. 6 [10]: *excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava,*

ñ *Al margen anota*: Non sunt dicta haec duo iudicia, imo non sunt iudicia facta per Christum in terra, nam prius est praedictio eius quod futurum erat post Ascensionem, tunc enim lata est sententia. Posterius non a Christo homine factum est, sed a Deo ipse, unde Christus ut homo non egit iudicem contra homines dum in hoc saeculo visibiliter conversatus est.

60. o. c. PG 13, 1183.
61. *Commentariorum in Isaiam* lib. 4.° c. 11, 3ss. PL 24, 150.

quo testimonio usus est ipse Dominus Ioan. 12 [39 s] [o]. Dicuntur autem pauperes spiritu hi, quibus datum est Christum agnovisse, et de talibus pauperibus interpretatur HIERONYMUS [62] illud Isai. 61 [1]: *pauperibus evangelizare misit me* [p], et de eisdem Matth. 5 [3] dicitur: *beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Iudicabit ergo in iustitia pauperes. Quod, etiam si verum sit, ad rem magis videtur facere primum iudicium, quo redemptio significatur.

18. *Et arguet in aequitate pro mansuetis terrae.* Hoc est alterum officium virgae huius, quo et praedicatio et vis seu efficacia praedicationis significatur. Sensus intelligentia pendet ex lectione. Adverte ergo in hebraeo legi: *arguet in aequitate man-*[**Fol. 106v**] *suctos terrae,* sicque vertunt L X X et HIERONYMUS [63], imo ipsa Vulgata capite 2 [4] vertit: *arguet populos multos,* et ibi est idem verbum, et nomen est cum eadem praepositione seu articulo, qui est autem articulus dativi casus, quasi diceretur, arguet mansuetis; aut est quia verbum eum casum postulat. Existimo Vulgatam legisse in dativo, et in declarationem vertisse *pro mansuetis,* id est arguet in utilitatem mansuetorum. IRENAEUS l. III c. 10 [64] legit *arguet gloriosos terrae*; priora enim verba *non secundum visionem oculorum,* legit *non secundum gloriam judicabit.* Et HIERONYMUS eandem probat versionem, sed dicit tunc non eosdem mansuetos esse argutos, sed alios in defensionem mansuetorum, nimirum, quia Christus saepe reprehendit iudaeos in favorem apostolorum suorum. At accommodatior erit expositio, si dicamus Christum arguisse mansuetos, at quia contingit arguere in condemnationem, sicut arguitur et convincitur reus, ut damnetur et sic Psalmo 49 [21] dicitur: *arguam te, et statuam contra faciem tuam,* contingit etiam arguere in utilitatem eorundem, qui arguuntur, 2 Timoth. [4, 2] *argue, obsecra,* etc., ne in malam partem hoc

o *En el lugar de S. Juan que Toledo cita, no es el Señor quien usa el testimonio de Isaías, sino el Evangelista. Pero es verdad que el mismo Jesús lo usó. Cfr. Mt 13, 14s.*

p *El texto tal como lo trae Toledo es la referencia que de Isaías se encuentra en Lc 4, 18. Isaías según la Vulgata dice*: ad annuntiandum mansuetis misit me.

62. ibid. lib. 17.º c. 61, 1ss. PL 24, 622.
63. ibid. lib. 4.º c. 11, 3ss. PL 24, 152 (Se trata de S. Jerónimo en el Comentario).
64. *Adv. Haer.* lib. 3.º c. 10 (PG c. 9.º) PG 7, 871. Ed. Harvey II, 32-33.

acciperetur, interpres vertit *arguet pro mansuetis,* et in hebraeo positus est articulus casus dandi.

19. Verbum hoc significat praedicationem Christi, non nude, sed explicando ipsius virtutem et efficaciam. Sunt enim tria praedicare, persuadere, et arguere seu convincere. Minus est praedicare, plus est persuadere praedicatione, quia in persuassione virtus praedicationis exprimitur, at multo maius est convincere. Saepe enim rationibus minus efficacibus fit persuassio, et aliquando nititur aliis motivis; at arguere et convincere magnam virtutem indicat verbi et praedicationis. Significat ergo magnam vim verbi ipsius Christi. Quod Evangelium confirmat Ioann. 6 [69]: *verba habes vitae aeternae,* Ioann. 7 [46]: *numquam sic locutus est homo,* Luc. 24 [19]: *fuit vir propheta potens opere et sermone.*

20. Aliud etiam hoc verbum indicat. Nam qui praedicat, sermonem suum manifestat simpliciter aut exhortando, aut docendo, aut reprehendendo; at qui arguit, contradictionem erudientis indicat, hoc enim est arguere Tit. 1 [9]: *eos qui contradicunt, arguere,* quod est maioris efficaciae verbi et praedicationis. Contradicebatur Christo et eius doctrinae, quod etiam paulo post factum esse ostenditur Act. 28 [22]: *de secta hac notum est nobis, quod ubique contradicitur,* Rom. 10 [21] *tota die expandi manus meas ad populum non credentem et contradicentem mihi.* Arguet ergo sua praedicatione.

21. Alterum verbum est *mansuetos.* Non omnes convincentur verbo et praedicatione Christi in terra praedicantis, sed mansueti. Adverte: in Scriptura tam nova quam veteri tria genera personarum maxime commendantur, tanquam Deo grata, et evangelio suscipiendo accommodata. Primum est pauperum spiritu. Matth. 5 [3]: *beati, pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Matth. 11 [5]: *pauperes evangelizantur,* et Isa. 61 [1]: *pauperibus evangelizare misit me* [q]. Secundum est mansuetorum Math. 5 [4]: *beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.* Matth. 11 [29]: *discite a me, quoniam mitis sum.* Psal. 24 [9]: *diriget mansuetos in iudicio, docebit mites vias suas.* Iacob. 1 [21]: *suscipite insitum verbum in mansuetudine.* Tertium est humilium corde seu spiritu. Matth. 11 [29]: *disci-*

q *Cfr. la nota anterior*

te a me, quoniam humilis sum corde, Psalmo 17 [28]: *populum humilem salvum facies.* Isa. 57 [15] *vivificat spiritum humilium.*

[Fol. 107r] 22. Hoc quidem non sine causa magna factum est. Primo quidem, evangelica doctrina postulat unum quod sine hac paupertate non potest effici, nempe ut homo praeponat Domini mandatum omnibus suis, cognatis, amicis, pecuniis, honoribus et vitae propriae adeo, ut paratissimus sit omnia dimittere potius quam aliquid facere contra Domini mandatum. Debet ergo homo renunciare omnibus affectu, et, quando opus est, effectu; hoc autem est esse pauperem spiritu. Hoc docuit Dominus Luc. cap. 14 [31. 28] illis similitudinibus: *quis rex paratus est committere bellum, aut quis aedificat turrim,* etc., et concludit sic [33]: *omnis qui non renunciat omnibus quae possidet, non potest meus esse discipulus.* Hoc retardavit multos a suscipiendo evangelium, ob id pauperibus evangelizatur. Hoc idem est quod nunc retardat a progressu in bono, et in suscepto verbo, quia sunt homines astrictissimi his rebus temporalibus, vix vel minimum dimittunt, malunt suis commodis et affectibus inservire, non enim habent paupertatem spiritus.

23. Secundo: evangelica doctrina aperit peccata exactissime et reprehendit ac comminatur. Opus est in auditore sit mansuetudo, quae temperet iras, nam correctus statim irascitur; sal enim est verbum Dei, pungit et dolorem incutit. Rursus a principio, qui evangelium suscipiebat, expositus erat multis iniuriis hominum, et persecutionibus, erat necessaria mansuetudo, per quam facile tolerabantur; ideo mansueti evangelizantur et arguuntur. Hoc etiam nunc impedit progressum in bono, vix homo sustinet corrigi, sustinet admoneri. Hipocrates in infirmo postulat obedientiam perfectam et patientiam, quae mansuetudo quaedam est, et sunt multi qui omnia tolerant propter sanitatem corporis, at vix toleratur veritas, quae prodest ad salutem animae.

24. Tertio evangelica doctrina excedit captum humanum, nec ratione humana comprehenditur, idcirco multi repulerunt evangelium; propterea necesaria est humilitas corde, quae supponit mentem, et subdit verbo Dei; humilibus ergo corde evangelium praedicatur, cum fructu. Hac de causa haeretici repulerunt veritatem, quia suo ingenio volunt omnia metiri, et humilitate hac carent.

25. Arguet ergo mansuetos, qui corrigi non abhorrent, qui iniurias omnes illatas sufferunt. Qui mansuetus est, humilis est, et pauper spiritu; non enim sine his potest consistere vera mansuetudo; sunt hae tres virtutes unitissimae.

26. At quid est, quod adiungitur *terrae*? Nam Psalmo 36 [11] [r] dictum etiam est *mansueti haereditabunt terram*. Qui sunt isti mansueti terrae, aut quid nobis indicat propheta hoc verbo? Forsan praenunciat doctrinam Christi, qui docturus erat [Mt 5, 4]: *beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram*, terram illam, nimirum, de qua dictum est Psalmo 141 [6]: *portio mea* [s] *in terra viventium*, et Psalmo 26 [13] *credo videre bona in terra viventium*. Aliud tamen est etiam quod haec vox nobis significat, nimirum Christo praedicanti non credituros nisi mansuetos, et hoc homines plebeios et inferioris conditionis, quales fuerunt apostoli, de quibus dicitur 1 Cor. [1, 27 s]: *infirma mundi elegit Deus, et contemptibilia et ignobilia, et ea quae non sunt;* in plurimis enim tales fuerunt illi primi, quos Christus traxit. Noverunt adversarii hoc et dicebant, Ioan. 7 [48 s] *numquid ex principibus aliquis credit in eum?* **[Fol. 107v]** *sed turba haec, quae non novit legem*. Quamvis enim aliqui ex nobilibus crediderint, tamen maior et maxima pars fuit horum; ideo dictum est: *arguet mansuetos terrae*. Paupertas haec exterior, sicut et divitiae et cetera huiusmodi, nec virtus nec vitia sunt, sed instrumenta quaedam, tamen paupertas securius est instrumentum ad virtutem. O quot melius se habebant cum Deo et in spiritu, quando minus habebant horum temporalium, et in loco inferiori erant! Arguet ergo mansuetos terrae. Forsan ad litteram dici posset mansuetos terrae dici, quia mansuetudo facit homines amabiles, et velut dominos terrae iuxta illud Ecclesiastici 3 [19]: *fili, in mansuetudine fac opera tua, et super gloriam hominum diligeris*.

27. Superest ultimum verbum, *arguet*, inquit, *in aequitate*. Aequitas haec est ipsius evangelii et legis Christi rationabilitas, quae tanta est, ut nihil mali non declaret, et omne peccatum vel levissimum demonstret; continet enim omnem virtutem, et reicit omne vitium, Psalmo 118 [172]: *aequitas mandata tua*. Admo-

---

r *Ms* 33
s *Ms* Dominus

net ergo hominem omnis errati; est etiam adeo in se rationabilis, ut vel ipsa rationabilitate persuadeat, et credibilem se faciat, [Ps 92, 5] *testimonia tua credibilia facta sunt nimis.* Aequitate ergo arguet mansuetos. Finis [t].

---

5. Quia vero hominibus competunt haec verba *iudicare* et *arguere,* nam reges et potentes ac iudices etiam iudicant et arguunt, excludit propheta hos et separat ac distinguit a nostro rege et a virga hac et flore, qui multo aliter iudicat et arguit. Explicemus igitur hanc priorem partem. Verbum iudicandi innumeras habet significationes in Scriptura; tamen una est quae ad praesentem rem facit, nimirum, pro eo, quod est sententiam ferre, sive absolvendo, sive condemnando; sic accipitur saepe in Scriptura. Ioan. 18 [31]: *accipite vos et secundum legem vestram iudicate eum.* Act. 23 [3]: *tu sedens iudicas me secundum legem, et iubes me percuti contra legem.* Isa. 5 [3]: *viri Iuda, iudicate inter me et vineam meam.* Verbum etiam arguendi in praesenti accipitur loco verbi convincendi. Ioan. 8 [46]: *quis ex vobis arguet me de peccato?*, 2 Thimot. 4 [2]: *argue, obsecra, increpa.*, Ioan. 16 [8]: *arguet mundum de peccato.* In hac significatione accipitur Isa. 2 [4] in simili loco: *iudicabit gentes et arguet populos multos,* ut recte exposuit TERTULLIANUS libro 3 contra Marcionem [65].

6. Haec duo sunt officia omnium principum et potestatum, iudicare et arguere, iudicare ferendo sententiam, quando constat de veritate, et quando non constat, arguendo et convincendo eos, qui negant. Non enim est ferenda sententia, nisi postquam constat de veritate. At modus eam cognoscendi est duplex: per visionem oculorum et per auditum aurium. Visio oculorum significat facti notorietatem, quo casu sententia fertur absque alia convictione, nec enim testibus nec accusatore opus est quando delictum est notorium. At si tale non est, arguitur per testes, aut per propriam rei confessionem, quod significatur per audi-

---

t *A continuación damos los nn. 5-8 de la redacción primera, que luego cambió Toledo por los nn. que hemos dado ya en el texto, y que se encuentran en los folios 104v-105r.*

---

65. *Adv. Marc.* lib. 3.° c. 21 PL 2, 379-380, ed. Oehler II, 151-152.

tum aurium. Uterque modus est fallax, et aliquando decipiuntur homines in suis iudiciis et argumentis, et loco iusti fit iniustum in re, quamvis ipsi excusentur a peccato, si recte faciant quod ipsorum est. Ea est causa, cur leges hominum multas circumstantias in facti notorietate, in testibus et in confessione statuerunt; tamen adhuc non officiunt quominus aliquando sit fallacia.

7. Huius fallaciae exempla in Scriptura habemus. Quantum enim ad evidentiam facti Esther 7 [8 ss]. Assuerus rex invenit Naaman super lectum in quo iacebat regina, et statim acclamavit, *etiam reginam vult opprimere in domo mea*, et occidi statim iussit; ille vero ceciderat super lectum prae angustia, non autem ut aliquid mali faceret. De fallacia testium exemplum est manifestum in Susanna, Daniele 13 [21-62], contra quam duo presbyteri testimonium reddiderant, et occidi eam decreverunt; at Daniel divino spiritu impedivit. Confessionis fallaciae exemplum est 2 Reg. 1 [2-16] in amalecita [u] illo, qui ut gratiam David aucuparetur dixit **[Fol. 105r]** se occidisse Saulem, et David iussit eum occidi dicens [v. 16]: *sanguis tuus super caput tuum: os enim tuum contra te locutum est, dicens: occidi Christum Domini.* At ille amalecita mentitus est, ut recte dicit ibi Procopius [66]; non enim occiderat, sed Saul se ipsum occidit.

8. His ergo verbis propheta praedicit Christum non exercituram iudicia humana, quae his modis solent procedere; ubi negat modum et usum, et ita factum est. Quamvis enim Christus verus esset Dominus quantum ad potestatem et dominium omnium regnorum et hominum, tamen non exercuit ista temporalia iudicia humana, quae reges et iudices inter nos exercent; quod ipsemet Christus in evangelio docuit, nam Luc. 12 [13 s] *quidam de turba dixit illi: magister, dic fratri meo, ut dividat mecum haereditatem; at ille dixit ei: homo, quis me constituit iudicem, aut divisorem super vos?* et Ioann. 8 [15]: *vos secundum carnem iudicatis, ego autem non iudico quemquam*, et ibi [8, 11] adulterae dixit: *nec ego te condemnabo*, quod verbum Leo sermone 11 [v] de passione [67] interpretatur dictum quia non venit ad

u *Toledo escribe siempre* amalechita
v *Ms 2*

66. Procopii Gazaei, *Sophistae christiani, Commentarii in librum secundum Regum* c. 1, 15. PG 87, 1119-1120.
67. Se trata del *Sermo LXII, De Passione Domini XI* c. IV, PL 54, 352.

ad iudicandum, aut ut iudex. Non igitur iudicabit, nec arguet, quia humana ista iudicia non exercebit.

[Fol. 108r] ET PERCUTIET TERRAM VIRGA ORIS SUI

Concio 6
P

1. Potentiam regis exponit, et per terram hanc homines mortales qui in terra sunt significat per quandam metonymiam; continens enim pro contento accipitur. Sic solent homines appellari Isa. 1 [2]: *auribus percipe, terra.* Ieremia 22 [29]: *terra, terra, terra, audi.* Hoc autem tribus de causis, tum quia de terra est, tum maxime quia, dum hic est, est in terram convertendus, tum ut in memoriam inducat sententiam Dei latam Gen. 3 [19]: *donec revertaris in terram de qua sumptus es, quia pulvis es et in pulverem reverteris.*

2. Est autem duplex percussio: una est quae ad salutem, altera ad mortem, illa utitur chirurgus erga infirmum, etiam pater erga filium; hac hostis contra hostem, et iudex contra malefactorem. Etiam hac utraque Deus utitur cum hominibus. De priori dicitur Isa. 1 [5]: *in quo vos percutiam ultra?*, Iere. 5 [3]: *percussisti eos, et non doluerunt*: est enim medicus et pater noster Deus. De posteriori, Psalmo 134 [10]: *percussit gentes multas, et occidit reges fortes;* est enim Deus iudex et inimicus peccatorum impaenitentium.

3. Christus verbo suo percussit homines, quosdam in mortem, quosdam in sanitatem. Respectu illorum, verbum eius dicitur gladius. Apocalipsi 1 [16]: *gladius utraque parte acutus de ore eius exibat.* Respectu posterioris virga dicitur, nam virga levem percussionem et in bonum indicat. Prov. 29 [15]: *virga et correctio tribuit* [x] *sapientiam* et Isa. 10 [24]: *virga percutiet te* etc.

---

x *Ms* tribuunt

4. Priorem Christus in terris exsistens non exercuit in homines, sed coram oculis eorum aciem et vim hanc verbi sui probavit in creaturas irrationales, Matth. 8 [31 s]: *mitte nos in porcos; ite*, inquit, et occissus est magnus grex porcorum. Matth. 21 [19]: *unquam ex te fructus nascatur, et continuo arefacta est.* O mira acies verbi! Fecit ut, qui coram aliis probat ensem in lapide aut ferro scindendo, ut terreat. At in secundo adventu illa duo exercebit contra homines malos; tunc ficulnea arescet, quia ablato omni humore gratiae et virtutum nihil boni facient, Ioan. 15 [6]: *mittetur foras ut palmes et arescet;* tunc tradetur daemonibus ut porci. Post ascensionem etiam, non multo post, hanc percussionem gladii per romanos exercuit contra iudaeos.

5. Christus ergo Dominus verbo suo tanquam virga tripliciter percussit homines. Unius modi meminit HIERONYMUS [68], alterius CYRILLUS [69], his si coniungamus tertium, erit completa doctrina et expositio. Primo igitur modo percussit reprehendendo et arguendo. Reprehensio enim quaedam est percussio et aliquando gravior quam quae fit virga materiali. Duplicem enim incutit dolorem. Primus est quem concipit reprehensus de ipsa reprehensione, nam agnoscit apud eum qui reprehendit, se non habere bonam opinionem, et rursus in eo in quo reprehenditur illum sibi esse superiorem, et meliorem, quia eo vitio caret, de quo ipse reprehenditur, si reprehensio fit, ut fieri debet, et dolet de hoc. Secundus est qui concipitur de ipso vitio et malo perpetrato, de quo reprehenditur, nam qui reprehensione resipiscit, advertit malum commissum et dolet; ob haec duo reprehensio percussio quaedam est.

6. Reprehensione non omnes percutiuntur. Advertendum enim est *malos* multos percuti, sed non perfecte, quia dolent de reprehensione, non tamen de vitio reprehenso: inde est quod odio habent reprehensorem, et persequuntur eum. Tales erant illi de quibus Act. 7 [54] dicitur: *audientes haec dissecabantur cordibus suis et stridebant in eum dentibus.* Dolebant enim de Stephani reprehensione, non bene; quia de reprehensione dolebant, non de vitio et crimine, ideo in eum insurrexerunt. De eis etiam dicitur Proverbiorum 9 [8]: *noli arguere derisorem, ne oderit te,* id est, ne arguas superbum, superbia enim [est] adversaria re-

68. *In Isaiam* lib. 4.° c. 11, 3ss. PL 24, 150.
69. *In Isaiam* 11, 3ss. PG 70, 320. 319.

prehensioni. *Boni* et perfecti percutiuntur, quia dolent quidem, sed de vitio et peccato, cuius reprehenduntur; de quibus dicebat Paulus 2 Cor. 7 [8 ss]: *gaudeo; non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam; quae enim secundum Deum tristitia est, poeniteniam in salutem stabilem operatur; saeculi autem tristitia mortem operatur.* Reprehenderat Paulus corinthios et doluerunt non de reprehensione, sed de vitio; et ideo Paulus duas has tristitias distinguit, quae secundum Deum, et quae est saeculi: illa salutem, ista mortem operatur. Quidam alii etiam percutiuntur, qui dolent de utroque sed principaliter de vitio, et isti sunt boni quidem, sed imperfecti; quidam alii non percutiuntur, quia nihil dolent, sed contemnunt utrumque. Isti sunt pessi-**[Fol. 108v]**mi, de quibus dicitur Ierem, 5 [3]: *percusisti eos, et non doluerunt: attrivisti eos, et renuerunt accipere disciplinam* [y]. De quibus dicitur *implebit ruinas* Ps. 109 [6]. Nimirum, vastatis Iudaeis vocabit gentes ad se. Etiam exercet intra gentes. O quot Christus punit, quot regna evertit et provincias et urbes per peccata, bello, peste, ferro, mille modis, de quibus dicitur eodem Psalmo [6] *conquassabit capita in terra multa* [y bis], et has etiam ruinas implet alias gentes advocando. Vide quot pereunt apud nos et quot ex longinquis terris ad Ecclesiam advocat; non de hac percussione est nunc sermo, quae fit gladio, sed de posteriori quae fit virga; hac Christus in terris verbo suo exercuit et postea per suos Apostolos. Reprehensio igitur percussio quaedam est.

7. Christus Dominus noster in terris exsistens verbo oris sui reprehendit acriter Iudaeos et maxime maiores et primos illorum, qui vehementissime doluerunt, et ita exarserunt corde, ut morti traderent reprehensorem. De quibus praedixit Salomo Sapientia 2 [12. 14. 16]: *contrarius est operibus nostris, improperat nobis peccata legis, et diffamat in nos peccata disciplinae nostrae; factus est nobis in traductionem cogitationum nostrarum; tanquam nugaces sumus apud illum*, etc. [12]: *circumveniamus eum*, et: [20] *morte turpissima condemnemus eum.*

8. Reprehendit Christus vitam pessimam eorum, falsam doctrinam eorum in multis, pessimum exemplum eorum et incredu-

---

y El siguiente párrafo hasta Apostolos inclusive se encuentra al margen.
y bis *Vulgata Clementina*: multorum

litatem eorum, quia ei non crediderunt. Longum esset narrare singulas reprehensiones. Hoc tamen advertendum est, Christum eos arguisse non tantum propter illos, quos inemendabiles sciebat, sed propter turbam, quam sua auctoritate retrahebant a credendo in Christum; idcirco coram turba eos reprehendit, ut turba et pussilli scirent illos non esse dignos fide; et hoc est quod Christus illis obiciebat Matth. 23 [13]: *vae vobis scribae et pharisaei, hypocritae, qui clauditis regnum caelorum ante homines; vos enim non intratis, nec introeuntes sinitis intrare.* Lege totum caput hoc, in quo horum quatuor Christus illos reprehendit et causam insinuat reprehensionis. Percutiet ergo terram virga oris sui.

9. Dices: quae potentia in hoc apparet? profecto magna. Arguere enim primates et magnates magni animi roboris est, quia qui bello aggreditur potentem, habet milites, quibus se defendit, et offendit. Tamen verbo arguere, est offensio sine defensione, et aliquando magnates magis dolent de reprehensione quam de bello excitato contra se ipsos. Praeterea quia reprehendebat Christus occulta cordium et cogitationes illorum, quod est virtutis divinae. Et attende unum: superbia et nequitia illorum tanta fuit quod numquam sustinuissent tantam Christi reprehensionem, nec tanto tempore perdurassent, quin de medio sustulissent Christum, nisi virtute divina detinuisset usque ad tempus ab eo statutum. Sicut chirurgus qui ligat hominem dum abscindit membrum, postea solvit, sic Christus sua divina potentia impedivit, donec praedicaret toto tempore statuto ab ipso, postea [Luc. 22, 53]: *haec est hora vestra et potestas tenebrarum*, quod in evangelio apparet; saepe enim contra eum surrexerunt et ipse de medio eorum se subtraxit virtute divina. Adde quod nec sermonis seriem audire continuassent, nec expectassent, sed divina virtus eos compellebat. Agnosce virtutem et potentiam Christi etiam in peccatis arguendis, tum quia libere magnates arguit, tum quia nullo exteriori [z] se protegebat, tum vero quia tanto tempore, cum quia tam longo sermone sine interruptione. Hic est primus modus percussionis.

10. Secundus modus percussionis notatur a CYRILLO [70],

z *Lectura probable*

70. S. CYRILLUS, *in Isaiam* PG 70, 319-320.

Percussit enim Christus comminatione. Saepe enim gravissimam comminatus est poenam et spiritualem et temporalem, suo verbo et praedicatione. Math. 21 [43 s]: *auferetur a vobis regnum Dei et dabitur genti facienti fructus eius. Qui ceciderit super lapidem istum confringetur, super quem vero ceciderit lapis comminuet eum.* Math. 23 [38]: *relinquetur vobis domus vestra deserta*, et Luc. 19 [44]: *coangustabunt undique, et ad terram prosternent te, eo quod non cognoveris tempus visitationis tuae.* Accommodata est autem post reprehensionem, illis quibus reprehensio non prodest, comminatio. Eccli. 19 [18]: *corribe proximum, antequam commineris.* Reprehensio culpae malum, comminatio poenam respicit, et quamvis plus deberet hominem movere reprehensio quam comminatio, quia maius est malum culpa quam poena, **[Fol. 109r]** saepe tamen solent homines retrahi a malo propter poenam, quae sensibilior est; idcirco praecedit reprehensio, haec vero, nempe comminatio, sequitur.

11. Triplicem poenam comminatus est iudaeis Christus. Una est spiritualis, quae fuit ablatio regni et Ecclesiae, de qua allegatum est illud Math. 21 [43]: *auferetur a vobis regnum Dei.* Secunda temporalis, de qua dictum est illud Luc. 19 [44] citatum, qua regno, libertate et patria sunt privati per romanos usque in hodiernum diem. Tertia fuit omnem complectens poenam, nempe aeterna damnatio, et exclusio a regno caelesti, de qua dictum est Math. 8[12]: *filii regni eiicientur in tenebras exteriores, ibi erit fletus et stridor dentium.* Luc. 13 [28]: *cum videritis Abraham, Isaac Iacob, et omnes prophetas in regno Dei vos autem expelli foras.* Percussit ergo terram verbo comminationis.

12. Dices, quae potentia haec est? parum enim videtur comminari. Dico: apud homines parum est, quia saepe minantur ea quae inferre non possunt, et, quamvis inferant, parum est, quod possunt inferre malum. Christus autem, quae comminatus est, inferre potest, et gravissima sunt mala, et quae non poterant inferri nisi ab infinita potentia. Quis potest inferre aeternam poenam, nisi Deus, et quae potest poena illi conferri? Math. 10 [28]: *nolite timere eos, qui occidunt corpus, cum timete qui potest animam mittere in gehennam.* Quae potentia poterat iudaeorum immensam multitudinem superare? Nisi divina virtus adfuisset contra iudaeos, numquam romani eos tam facile et tanta strage devastassent. Mira ergo potentia regis huius est, qui quae

comminatur, inferre potest, et quae comminatur, nullus homo, nec angelus potest efficere; qui non infirmis hominibus, sed primatibus et principibus comminatur et eos punit, *terribilis, qui aufert spiritum principum, terribilis apud reges terrae* [Ps. 75, 12 s].

13. Tertius modus, quo percussit terram notatur a HIERONYMO [71]: est percussio separationis, de qua dicitur Math. 10 [34 s] *non veni pacem mittere in terram, sed gladium; veni separare hominem adversus patrem suum, et filiam adversus matrem suam, et nurum adversus socrum suam. Qui invenit animam suam, perdet illam*, etc. Mira est separationis huius efficacia. Vultis hoc videre? perpendite fortem coniunctionem amoris humani. Nimium filius amat patrem et contra, amat rem suam, honorem suum, vitam adhuc suam: quis poterit haec dividere? Christi verbum et praedicatio accedit et dividit, ut propter Christum homo relinquat patrem, matrem, amicos, rem, honorem, vitam propriam. Fortissima est percussio et acutissimus gladius separationis. Hebr. 4 [12]: *vivus est sermo Dei et penetrabilior omni gladio ancipiti, pertingens usque ad divisionem animae et corporis, compagum quoque et medullarum.* ORIGENES libro 2 contra Celsum in fine [72] in hoc divinam potentiam Christi agnosci dicit, qui tantam multitudinem potuit suis affectibus deditam et coniunctam ad se convertere et ab affectibus propriis separare.

14. Dices: quare haec percussio dicitur? Respondeo, quia dolorem incutit; nam quamvis homines relinquant sibi carissima propter Christum, tamen a principio quando imperfecti sunt, aliquo dolore afficiuntur in privatione, donec dulcedine spiritus impleantur. Sic AUGUSTINUS libro 1 de sermone Domini in monte cap. 4 [73] exponit illud Matth. 5 [5]: *beati qui lugent*, nimirum in separatione ab iis quae sibi cara sunt propter Christum facta, quia etiam si dolore afficiantur, non tamen ab affectu eorum vincuntur, quod egregie GREGORIUS libro 7 Moralium capite 14 [74] docet interpretans illud 1 Reg. 6 [10 ss]: quando philistiim

71. O. c. lib. 4.° c. 11, 388. PL 24, 150.

72. *C. Celsum* lib. 2.° n. 79: PG 11, 917: 920: GCS 2 (Origenes Werke 1: Bd.) p. 201.

73. *De sermone Domini in monte secundum Matthaeum libri duo.* PL 34, 1235.

74. *Moralia in Iob* lib. 7.° c. 30. PL 75, 791 (es el c. 14 de *Recentiores*).

[Fol. 109v] arcam domini remiserunt per viam Bethsames, tulerunt duas vaccas quae lactabant vitulos, et conclusserunt vitulos, et illis imposuerunt arcam; vaccae autem ibant mugientes et pergentes, non declinantes ad dexteram nec ad sinistram. Isti sunt iusti homines qui privant se suis voluptatibus et rebus sibi caris, ut Domino inserviant; mugiunt, quia dolent in privatione, tamen pergunt madata Domini exsequentes. Recte ergo percussio dicitur haec separatio.

15. Hanc percussionem Dominus incepit in terris verbo suo facere et exemplo. Verbo suo, quia apostolos separavit [Mt. 4, 19 s]: *venite post me; illi, relictis retibus et patre, secuti sunt eum.* Separavit a rebus suis, separavit a parentibus, separavit ab huius saeculi rebus, nam propter Christum odium, persecutionem, iniurias iudaeorum patiebantur. Exemplo etiam suo, quia hodierna lectione evangelica [75] separationem fecit, per triduum puer duodecim anorum, ignorantibus parentibus, se abduxit, futuram hanc abstractionem per suum evangelium significans exemplo et verbo [Lc. 2, 49]: *in iis quae patris mei sunt, oportet me esse.* Nec defuit dolor in hac percussione: *ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te.* Quis poterit tanti dolonis magnitudinem exprimere? nec credere debemus Christum ipsum non sensisse dolorem; imo maiorem, quia maiori dilectione amabat, quam amabatur, et, sciens illo triduo dolorem matris et Ioseph, mirum in modum compatiebatur. Si enim videns viduam flere, et sciret filium statim suscitandum, adhuc misericordia commotus est, et videns lacrimas Marthae et Mariae et iudaeorum flevit, quanto putatis dolore affectum sciens dolorem matris inexplicabilem? At ita oportebat fieri, ut suo exemplo firmaret, quod docebat, et quod docturus erat gentes per suum evangelium. Percutiet ergo terram virga oris sui, non solum reprehensione et commonitione, sed separatione etiam.

16. Has tres percussiones ipse verbo suo incoepit, sed ascendens in caelos per apostolos prosecutus est mirabili potentia et efficacia; percusserunt enim terram apostoli verbo evangelii et adhuc percussio perdurat in multis. Primo quidem reprehensione, de qua dictum est Ioan 16 [8]: *ille, cum venerit, arguet mundum de peccato.* Mirabilis reprehensio fuit haec per apos-

75. Se trata de la Dominica 1.ª después de Epifanía.

tolos facta, qua orbem pervagantes praedicarunt omnes esse in peccato et a via iustitiae aberrare, sive reges, sive subditos, magnos et parvos, sapientes et insipientes, et demum omnes cuiuscumque conditionis, aetatis et sexus, neminemque liberari posse, nisi per fidem Christi. De hac reprehensione generali dicitur Rom. 3 [9. 12]: *causati sumus omnes sub peccato, esse, iudaeos et graecos, sicut scriptum est: omnes declinaverunt, inutiles facti sunt.* Et mira efficacia tot gentibus et populis id persuasisse, de qua praedixit Isaias capite 2 [4]: *iudicabit gentes et arguet populos multos.* Terra ergo percussa est verbo et doctrina Christi.

17. Secundo comminatione percussus est mundus iuxta verbum Domini, Mc. [a] ultimo [16] *qui non crediderit, condemnabitur.* De hac percussione inquit Paulus Rom. 1 [16]: *non erubesco evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti iudaeo primum et graeco.* Subdit aliam causam [18]: *revelatur enim ira dei de coelo super omnem impietatem et iniustitiam hominum eorum, qui veritatem Dei in iniustitia detinent.*

18. Tertio percussus est mundus separatione admirabili. O quot divitias, honores, parentes, vitam et sanguinem proprium, quibus erant coniunctissimi, longe a se proiecerunt, ut Christi fidem et mandata reciperent! Quot etiam modo relinquunt sibi carissima et in monasteria se recipiunt, abnegatis omnibus! Vere profecto percussa est terra, de qua paulo inferius dicit Isaias [11, 6]: *habitabit lupus cum agno, et pardus cum haedo accubabit; vitulus et leo et ovis simul morabuntur.* Quid hoc est? **[Fol. 110r]**. Non aliud profecto quam hominum affectus ita esse immutatos, ut habeant pecunias et honores, et tamen non comedant eos, quibus prius vescebantur, sicut lupus manet cum agno, quem antea devorabat; quia sic faciunt [b] ut non collocent affectus in eis: habeant multi occassionem peccandi, et suas voluptates et desideria explendi, et non expleant, habeant cibos et non comedant propter evangelium. Percussa igitur terra est percussione verbo oris Christi per apostolos in mundum deportato [c].

Et spiritu labiorum suorum interficiet impium.

21. Hoc est alterum quo regis potentia significatur. In quo

---

a *Ms* Math

b *Lectura probable*

c *Los nn. 19.º y 20.º están tachados por el mismo Toledo*

tria sunt explicanda: quis est iste impius, et quae interfectio, et quis spiritus labiorum. Quantum ad primum, advertendum est in Scriptura quadrupliciter accipi. Primo generaliter pro quocumque peccatore. Omnis enim peccator generaliter dicitur impius. Ezechiele 3 [18]: *si dicente me impio, morte morieris, non annunciaveris ei, ut avertat se a sua via impia, et vivat, impius in sua impietate morietur.* Ezechiele 18 [23]: *numquid voluntatis meae est mors impii?* et [21] *si impius egerit poenitentiam.* Rom. 5 [8]: *Christus secundum tempus pro impiis mortuus est.* Rom. [4, 5] [d]: *credenti in eum, qui iustificat impium.* Sunt multa huiusmodi testimonia.

22. Est autem notanda causa cur omnis peccator dicatur impius. Pietas enim est quaedam virtus, quae excitat affectum ad diligendum et benefaciendum nobis coniunctos secundum carnem, ea ratione, quia coniuncti sunt; inde est pietas erga parentes, qui sunt nobis coniunctissimi, erga cognatos, erga proximos; et qui coniunctos non diligit, eisque malefacit, impius dicitur. Inde translata est erga Deum. Pietas enim est erga Deum, quae excitat ad affectum erga eum, qua ratione noster est pater, vincens omnem sanguinis coniunctionem; nam Deus sic nobis dedit esse, ut totum esse dederit; rursus illud perpetuo conservat, non ut patres, de quibus dicitur Psalmo 26 [10] [e]: *pater meus et mater mea dereliquerunt me, Dominus autem assumpsit me.* Continuis enim monitis nos conservat et bona impertit; pietas ergo est affectus erga Deum, ut noster est pater et auctor. Quia ergo omnis peccator, non se gerit erga **[Fol. 110v]** Deum ut oportet erga patrem, ei non obediendo, legem eius transgrediendo, honori illius non consulendo, dicitur impius, generaliter tamen vocabulo sumpto.

23. Secundo enim modo sumitur particulariter, quo non omnis peccator est impius, sed ille qui peccat contra ea quae Dei sunt, quia non sentit de Deo ut oportet, non loquitur ut oportet, nec colit eum ut oportet; sic idolatrae, infideles, pagani, iudaei, haeretici et blasphemi dicuntur impii, quamvis diversis gradibus impietatis. Iuxta hanc significationem non omnis peccator impius est, ut constat Psalmo 1 [5]: *non resurgunt impii in iudi-*

e *Ms* 29
d *Ms* 10

cio, neque peccatores in concilio [f] *iustorum* et [1] *beatus vir, qui non abiit in consilio* [g] *impiorum.*

24. Tertio modo accipitur particularius pro quodam homine dicto impio per quandam autonomasiam inter homines, quia illius impietas superat omnem hominum impietatem, et hic est Antichristus, de quo 2 Thessalonicens. 2 [8]: *cum revelabitur ille iniquus, quem Dominus interficiet spiritu oris sui,* ubi legimus nos: *ille iniquus,* quidam legunt *impius ille,* graece ἄνομος. *exlex.* Hic dicitur impius per excellentiam, quia non solum non sentit, loquitur, aut colit Deum ut oportet, sed quae sunt Dei sibi usurpat 2 Thessalo. 2 [4]: *revelatur homo peccati, filius perditionis, qui adversatur et extollitur adversus omne, quod dicitur Deus aut colitur, ita ut sedeat in templo, ostendens se tanquam sit Deus;* impius igitur per quandam exsuperantiam inter homines est.

25. Quarto modo dicitur impius simpliciter et absolute, et hic diabolus est. De quo Psalmo 16 [13]: *exsurge, Domine, praeveni eum, supplanta eum, eripe animam meam ab impio.* HIERONYMUS, epistola ad Sunniam et Fretelam [76], hunc locum interpretatur de diabolo, qui impius dictus est. Hic enim habet quendam gradum impietatis super omnes homines, quia homo peccat quidem et offendit Deum, sd non peccat, ut offendat Deum; at diabolus omnia mala quae facit, eo facit, ut Deum iniuria afficiat, quae impietas est summa et abominanda.

26. His suppositis quaerimus, de quo impio sit hic sermo. THEODORETUS 2 Thessal. 2 [77] interpretatur de Antichristo eo motus, quia ibi Paulus usurpasse videtur verba haec de eo [8], *revelabitur,* inquit, *ille iniquus, quem Dominus interficiet spiritu oris sui.* At revera dura est expositio, cum omnia praecedentia et sequentia verba de adventu priori Christi intelligantur. Accommodatior est CYRILLI [78] et HIERONYMI [79] expositio accipi hoc in loco impium pro diabolo.

27. At quae est interfectio haec? certum enim est non esse

f *Ms* consilio
g *Ms* concilium

76. *Epist.* 106 n.º 8. PL 22, 841 CSEL 55, 252-253.
77. *Interpretatio epistolae II ad Thessalonicenses* c. II. PG 82, 665.
78. *In Isaiam* 11, 4. PG 70, 319-320.
79. *Commentariorum in Isaiam* lib. 4.° c. 11, 3ss. PL 24, 150.

interfectum diabolum, quantum ad substantiam, quia immortalis est, et permanebit in aeternum. Dico duplicem esse interfectionem. Una est, qua eiectus est a corporibus hominum, quae multum ante adventum Christi possidebat, et de hac interpretatur CYRILLUS [80]. Christus enim verbo suo expellebat daemonia innumerabilia, virtute et potentia sua divina, qua eiectione usus est ut argumento se esse verum Christum Luc. 11 [20]: *si in dito Dei eiicio daemonia, profecto pervenit in vos regnum Dei.* Solemus enim interfectionem appellare, quando aliqua gravi displicentia alium afficimus, et quando virtutem et potentiam eius enervamus.

28. Altera est interfectio, qua eiectus est a suo regno et imperio, quod habebat in animas, et sic HIERONYMUS [81] exponit, quam Christus incoepit et per Apostolos et successores eorum prosecutus est. Eiecit enim a populo gentium diabolum, idolatria et peccatis expulsis et conversis hominibus ad se, de qua **[Fol. 111r]** interfectione habetur Psalmo 9 [6]: *increpasti gentes et periit impius.* Haec duo respondent duobus praecedentibus, *increpasti gentes, percutiet terram virga oris sui, periit impius, interficiet impium spiritu labiorum.* Etsi enim manet nunc impius, manet ad exercitium et ad victoriam nostram contra eum, nec habet vires, quas olim habebat, vincit enim volentem vinci.

29. Sed quid est *spiritu labiorum?* non enim dicitur verbo suo, sed *spiritu labiorum suorum.* Spiritus labiorum est flatus; interficere spiritu labiorum est interficere flatu, sicut lucerna flatu exstinguitur, quod propter metaphoram et propter prophetiam dictum est. Metaphora in hoc est posita: flatu lucerna exstinguitur hoc modo, quia flamma illa durat et nutritur humido extracto ab oleo, vel ligno, vel aliquo unctuoso; qui flat, removet illud humidum vel illam exhalationem, et sic perit flamma, quia nutrimentum aufertur a quo pendet. Optima metaphora. Christus interfecit daemonem auferendo peccata hominum, quibus regnum et imperium daemonis sustinebatur et alebatur; convertit hominem ad se, et sic mansit daemon destructus. Ioan. 12 [32]: *omnia traham ad me ipsum.*

30. Prophetia in hoc est, quia Christus, per potestatem datam

80. *In Isaiam.* PG 70, 319-320.
81. *Comm in Isaiam* lib. 4.° c. 11, 3ss. PL 24, 150.

hominibus remittendi peccata, vicit et eiecit diabolum ab imperio in homines; non enim aliis armis eiiciendus erat, quam hac potestate, qua remittitur peccatum et donatur Spiritus Sanctus; hanc insufflando dedit, Ioan. 20 [h] [22 s] *insufflavit in eos, et dixit: accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Propterea dicitur *spiritu labiorum interficiet impium.* Profecto magna potentia tantum hostem vincere et expellere, et tam facili instrumento [i].

[Fol. 112r] ET ERIT IUSTITIA CINGULUM LUMBORUM EIUS

Concio 7
P

Ornamentum regis huius proposita et sequenti sententia describitur. Est autem in hebraeo unum et idem vocabulum, quod latine dicitur cingulum et cinctorium, apud hebraeos אזור quod diversis adiunctis diversa cingula significat, sicut si latine diceremus cingulum lumborum seu laterum et cingulum renum. Cingulum lumborum est cingulum militare, latine balteus, habens ad latera pendentia quaedam, quae ensem sustinent, id circo dicitur cingulum lumborum seu laterum. 3 Reg. 2 [5]: *posuit cruorem belli in balteo suo, quod erat circa lumbos suos.* Cingulum autem renum est quod communiter est in usu, pacis etiam tempore. Rex igitur hic habebit balteum militarem, et cingulum etiam pacis. Cingulum militare erit iustitia, cingulum pacis erit fides.

2. Venit ergo Christus et bellator et pacificus, sic praedictum est per prophetas Isa. 8 [3]: *voca nomen eius: velociter spolia detrahe, festina praedari;* Isa. 9 [4]: *iugum oneris eius et virgam humeri eius et sceptrum exactoris eius superasti sicut in die Madian;* Ieremia 20 [11]: *Dominus mecum est quasi bellator for-*

h *Ms* 21
i *La mitad siguiente del fol* 111r *y todo el* 111v *en blanco*

tis. De pace etiam dicitur Isa. 9 [6]: *vocabitur nomen eius princeps pacis*, ubi etiam habetur nomen *fortis*, quod est belli, et ibidem [7]: *pacis non erit finis*. Bellum enim gestum est contra inimicos: diabolum, mortem et peccatum, et victi sunt. Pax est nobiscum facta, quia [j] pacificavit nos cum Deo Luc. 2 [14]: *in terra pax hominibus;* habet ergo cingulum belli et cingulum pacis. Talis est vita iusti: oportet bene agere, quod pacis est, et contra tentationes et inimicos interiores et exteriores pugnare, quod est belli spiritualis. Explicemus primum.

3. Iustitia Christi duplex est: una qua parte judex est; sic est iustus quia iuste iudicat unumquemque secundum opera sua. De qua 2 Timotheum 4 [8]: *reddet mihi iustus iudex*. Altera qua in se iustus et sanctus est, ut redemptor et homo de qua 1 Petr. 3 [18]: *Christus semel pro peccatis nostris mortuus est, iustus pro iniustis*. Non est de priori sermo; hoc balteo utetur in 2.° adventu, quando venerit iudex. De posteriori est sermo. Haec est quae cingulum dicitur laterum, seu lumborum Christi. Patri aeterno gratus et acceptus fuit ut homo et in se iustus fuit et est. Haec dicitur iustitia etiam in nobis, quia ius est ad aliud, quod iustitia iudicis exigit reddi. 2 Timoth. 4 [8]: *corona iustitiae, quam reddet mihi iustus iudex*. Iustitia ergo in Christo, qui meruit et obtinuit a Patre nostram redemptionem. Haec iustitia Christi tanta est, ut excedat omnem iustitiam creaturae purae; nam ut probe dicit DAMASCENUS libro 3 de fide c. 22 [82] non erat Christus ut homo gratus Deo per solam gratiam infusam, sed per unionem ad Verbum, a qua illa, ut a fonte, procedebat; quod et Pater ipse significavit Math. 17 [5]: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*. Nota quasi causam complacentiae esse quia Filius erat, ut enim dicit DIONYSIUS, cap. 2 de divinis nominibus [83], sicut Christus deus et homo, ita eius operationes theandricae, id est, deiviriles. Ergo ita etiam iustitia eius deivirilis. Quod in loco Matthaei 17 [5] indicatum est; nam nota illud *bene*. Aliud est enim sibi complacere in aliquo, aliud be-

j *Ms* qui

82. o. c. PG 94, 1088. 1087.

83. En el sitio indicado por Toledo no se encuentra alusión a las operaciones *deiviriles*. Sí en la *Epistola IV* a *Caio Monacho*, PG 3, 1072, C.

ne complacere. Complacet in aliquo, cum illud placet et gratum est, etiam si habeat aliqua quae non omnino placent; at bene complacet in aliquo, quando illud est omni ex parte et omni perfectione perfectum. Complacet Deo in iustis, at non bene, quia aut aliquid habent, quod non placet, aut non ita divinam voluntatem implent, cum possint esse gratiores. At Christus omni ex parte placuit, Psalmo 110 [2]: *magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius.* Nota *in omnes voluntates eius.* Solet aliquod opus homini placere, sed sunt aliqui ita exquisiti gustus, ut semper aliquid desiderent; ita et Deus. At Christus in omnes voluntates eius placuit; ista iustitia, ista innocentia est, quae fuit cingulum laterum eius. Haec etiam magnitudo iustitiae notatur ibi: *lumborum.* Nemo hominum in lumbis habuit iustitiam Rom. 7 [25]: *mente servio legi Dei, carne legi peccati.* At Christus mente et carne, ratione et appetitu.

4. Haec iustitia fuit iuxta tres voluntates Patris, quas solus ipse efficere potuit. Primo quidem Pater aeternus voluit satisfieri sibi; erat enim creditor hominis, quia iniuriam acceperat ab homine et satisfactio ei debebatur, a qua facienda erat homo ita elongatus, ut non solum illam facere nequiret, sed nec pro beneficiis acceptis gratias sufficientes agere posset. Erat *etiam* Pater iratus contra hominem, et sententiam protulerat contra eum aeternae mortis. Venit Christus, filius Dei in carne, et hac sua justitia mirabili effecit haec duo, ut Patri pro nobis debitam satisfactionem exhibuerit sed eum placatum nobis reddiderit et chirographum sententiae deleverit. De priori Rom. 3 [25]: *quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius ad* **[Fol. 112v]** *ostensionem iustitiae suae;* de posteriori Colos. 2 [14]: *delens quod adversus nos erat chirographum decreti, quod erat contrarium nobis, et ipsum tulit de medio affigens illud cruci,* et Ephes. 2 [16]: *faciens pacem ut reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem, interficiens inimicitias in semetipso.* Hinc intelliges illud 1 Ioan. 2 [1]: *si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem Iesum Christum iustum.* Quae est haec conexio: *si quis peccaverit, advocatum habemus iustum?* Ergo si iustus est peccantes non defendet, sed puniet. Non de hac iustitia loquitur Ioannes, sed de ea qua Christus fuit ita Patri gratus et tantae iustitiae, ut pro nobis satisfecerit, nobis veniam obtinuerit; propterea subdit [2]: *et ipse est propitiatio*

pro peccatis nostris. Ecce iustitia. De hac dictum est Isa. 62 [2]: *videbunt gentes iustum tuum, et cuncti reges inclitum tuum.*

5. Secundo voluit Pater daemonii condemnationem, unde hac iustitia effecit Christus ut homo liberaretur a daemonis potestate iusto iudicio; quia enim tentanti daemoni homo acquievit, iusto Dei iudicio traditus est in eius potestatem. Potuit Deus eripere hominem ab eo imperio et dominio, quia Dominus est omnium, et potestate, quia omnia potest; noluit, sed sicut iuste traditus fuit homo daemoni, ita iuste privatus est daemon potestate tradita in eum. Hoc effecit iustitia Christi, ut explicuimus in quadam praecedenti concione. Si enim Christus non sic iustus esset, sed sicut unus ex hominibus caeteris, non transilisset daemon suam potestatem et terminos suae iurisdictionis in eum persequendo; at quia iustitia Christi ea erat, ut nihil daemon haberet contra eum, propterea in eo daemon iniuste egit, et privari meruit potestate data contra homines, Ioan. 14 [30]: *venit princeps huius mundi, et in me non habet quicquam.*

6. Tertio voluit Pater nostram iustificationem. Hac eadem iustitia obtinuit, ut non solum liberaremur a potestate daemonis, non solum sententia contra nos deleretur et debita satisfactio solveretur, sed etiam ut nos iusti efficeremur et grati Deo et digni vita aeterna; nam potuerunt duo priora fieri absque hoc, si homo maneret extra potestatem daemonis, Deo autem non inimicus nec debitor pro peccato perpetrato; at adiunxit tertium, ut nos etiam iustificati essemus coram Deo, grati ipsi et filii Dei effecti et haeredes vitae aeternae. Rom. 3 [26]: *ut sit ipse iustus, et iustificans eos qui sunt ex fide Christi;* 1 Cor. 1 [30]: *factus est nobis iustitia, sanctificatio et redemptio;* Isa. 62 [2]: *propter Sion non tacebo, et propter Hierusalem non quiescam, donec egrediatur ut splendor iustus eius et salvator eius tanquam lampas accendatur.* Dicitur iustus Christus splendere et lampas accensa, per splendorem et participationem lucis et iustitiae suae [quam] in nos diffudit efficiendo iustos et sanctos. Merito ergo iustitia est cingulum lumborum, quia per hanc contra inimicos nostros haec omnia fecit.

7. Obiciet seu interrogabit aliquis: si iustitia haec est balteus eius, quis fuit gladius seu ensis? nam balteus sustinet ensem, non autem est ipse ensis. Merito hoc quaeritur, nam ensis et gladius Christi fuit potentia divinitatis eius. Hac potentia potuit per se

sola [k] uti sine ullo balteo, nam absolute poterat condonare omnia peccata hominum et liberare a captivitate daemonis et pacificare nos sibi gratosque facere, et vitam aeternam dare, etsi homo factus non esset; et homo etiam factus, idem potuit, nam non minor est facta potentia divinitatis propter carnem assumptam; at noluit; sed haec facere placuit per modum satisfactionis et iustitiae, et non tantum per misericordiam et potentiam; hac de causa balteo iustitiae huius se cinxit in sua humanitate et ensem potentiae suae [voluit] restringere et ligare balteo, quod fuit mirandae potentiae et virtutis, et cum dae-**[Fol. 113r]**mone et contra inimicos pugnaturus noluit ense evaginato nec adhuc vaginato pugnare, sed etiam in balteo posito iustitiae, ac si quis nobilis et vir fortis dedignaretur contra rusticum insolentem gladium evaginare, sed cum vagina et cum pendentibus baltei simul illum percutit et vincit, sic contra inimicos nostros fecit Christus: potentia sua in vagina humanitatis et in balteo iustitiae restricta eos omnes vicit et superavit, et honori Patris consuluit, ut ei fieret satisfactio tanti debiti et cederet in hominis gloriam ut dicere possit: nobis quidem ablatum est debitum, non absolute per condonationem, sed per solutionem, quia homo inventus est qui pro omnibus solveret, nimirum ipse Deus factus homo, et creditor ipse induens naturam debitoris et in ea solvens. Erit ergo iustitia cingulum lumborum eius.

8. Hoc principes terrae debent imitari: habent ensem, qui est potentia temporalis, quae est in principibus temporalibus, et spiritualis, quae est in spiritualibus. Acutissimus et fortissimus hic gladius est, ut ipsa experientia docet, sed opus est eum habere in balteo iustitiae. Solet balteus duas partes habere, superiorem et inferiorem, quibus ensis appenditur, quae significant iustitiam ad proximum et iustitiam ad Deum, quae est religio. Potentia principum in hoc debet esse balteo. Dolendum tamen est quod principes gladium potentiae non in balteo iustitiae, sed in balteo propriae utilitatis, voluptatis, humani respectus, et aliquando in balteo iniquitatis et impietatis habent, dum potentiae gladium pessime exercent, et si aliquid iustitia faciunt, imperfecte quidem, sicut illi qui habent ensem in una particula baltei.

9. [l] Ut autem quantum principes teneantur potentiam suam

---

k *Ms* solam

l *Este número y el siguiente tienen la nota marginal*: non dictum

secundum iustitiam et religionem administrare, explicemus, dico iustitiam Dei esse valde a nostra distinctam. Dei iustitia est generalissima, quidquid enim vult facere, iuste facit, quia voluntas eius lex est, non habens aliam supra legem, et cum sit omnium Dominus, pro beneplacito suo omnia iuste facit; si punit malefactorem, iuste facit, et si non punit, etiam iuste facit, quia Dominus est et condonat, quae sua sunt; nam si quis occidit hominem, quod Dei est aufert, nam ille homo Dei erat, unde condonat mortem illius; denique quidquid facit, iuste facit. At iustitia hominis non est sic, sed habet supra se legem, nempe Dei voluntatem disponentem aut per leges divinas aut per rationis dictamina, debetque homo se conformare, aliter iniuste agit, nec habet pro sua voluntate legem, sed alteri subordinatur, unde non est in potestate eius semper non punire delicta, nec condonare nocumenta facta, quia dominus absolute non est.

10. Perpende ergo rem notandam. Cum Deus potuisset iuste liberare hominem iustitia sua suprema, etiam sine morte filii, sine satisfactione et solutione, voluit tamen servare iustitiam hominum, ut non liberaretur sine satisfactione et sine daemonis culpa et damnatione iusta. Quanto magis homines, et principes debent servare iustitiam, et cingi hoc balteo cum non habeant aliam iustitiam qua iuste agant, nisi hanc quae eis est imposita! Profecto argumentum est efficacissimum.

11. Attende autem quod gladius principis, qui non est in balteo hoc, scindit quidem, tamen hebetatur, et minuitur virtus eius, et aliquando rumpitur: quia potentia contra iustitiam exercita, aliquando minuitur et perit; quando vero est in balteo iustitiae, scindit, non tamen hebetatur, nec perit, sed potius augetur et stabilitur: quia in eo, quod iuste facit, minister Dei est, et Deus est qui scindit per eum, quis autem est qui praevaleat Deo?

[Fol. 113v] *Et fides cinctorium renum eius.*

12. Hoc est alterum cingulum, quod pacis est, quo significantur nonnulla mysteria. In primis nomen fidei non explicat totam significationem verbi hebraici, nisi multipliciter etiam fides accipiatur. In hebraeo est אֱמוּנָה quod quatuor significat, primo fidem et credulitatem, quam adhibemus dictis alterius, qua significatione fidem catholicam dicimus, qua credimus mysteria nobis revelata. Secundo significat veracitatem, qua quis vere loqui-

tur dicens verbo, quod sentit mente. Tertio significat veritatem qua quisque sentit ut res se habet, nec decipitur; is enim dicitur verus. Quarto significat fidelitatem qua quae promittuntur implentur; qui igitur loquitur ut sentit, verax est; qui sentit, ut res se habet, verus est; qui implet quod promittit fidelis est et constans. Omnia haec vocabulum hebraeum significat, et brevitatis causa loca Scripturae praetermitto.

13. Qui dictis suis fidem adhiberi ab aliis postulat, necesse est ipse habeat has tres conditiones, seu qui postulat ab aliis *emunã* [m] in prima significatione, necesse est ut ipse habeat in tribus significationibus *emunã*. Sunt enim qui non dicunt ut sentiunt, et horum dictis nemo iure credit; sunt qui dicunt ut sentiunt, tamen saepe falluntur, nec etiam his iure creditur; sunt qui promittunt et aut non habent animum implendi, aut, si habent, mutabiles sunt, nec his creditur, nec fiditur. Qui ergo fidem postulat, debet cingi *emunã*; et attende non satis esse habere, sed cingi undequaque, sunt enim qui cum aliquibus has virtutes exercent, non cum aliis, aliquando sic, aliquando non; nec etim istis plene credi iure potest.

14. Attende ergo: Christus Dominus in hunc mundum veniens docuit, quae necessaria ratione non constabant, ñarrabat, quae non videbantur, promisit quae non erant praesentia, sed futura; idcirco exegit ab omnibus fidem, et credulitatem, Mc. 16, 16 [n]: *qui crediderit et baptizatus fuerit*. Ioan. [20, 29]: *beati qui non viderunt et crediderunt*, Ioan. 1 [12]: *dedit potestatem filios Dei fieri, iis qui credunt in eum* [ñ]. Cum igitur fidem ab omnibus postulet et *emunah*, debuit ipse cingi *emunah* et fide undequaque et perfecte, nempe veracitate, veritate et fidelitate: sic enim iure fidem petit et credulitatem nostram, et iure ei debetur. Talis enim erat ipse: non habebat fidem primo modo, quia videbat Deum et omnia quae docebat mysteria, fides autem est non apparentium; tamen verax erat, quae sentiebat dicebat, Ioan. 8 [55]: *si dixero, quia non scio eum, ero similis vobis mendax; sed scio eum, et sermonem eius servo*, id est, non sum mendax; Ioan. 3 [11]: *quae vidimus, testamur*; 1 Petri 2 [22]: *non*

m *El subrayado es del Ms, el cual escribe la* 1.ª *y* 3.ª *vez* emunach, emũnah *las restantes*

n *Ms* Math 28

ñ *sic*

est inventus dolus in ore eius. Erat verus, sciebat, nec falli poterat, Ioan. 14 [6]: *ego sum via, veritas et vita;* Ioan. 8 [14]: *si testimonium perhibeo de me ipso, testimonium meum verum est, quia scio, unde veni*. Fidelis est, quae promisit, implet, nec mutatur: Luc. 21 [23]: *caelum et terra transibunt, verba autem mea non transibunt;* 2 Thessal ° 3 [3]: *fidelis Dominus est, qui confirmabit nos et custodiet a malo*. Cum igitur sit verax [p], verus et fidelis cum omnibus credentibus in eum, *emunach* cinctorium est renum eius. Talem enim esse oportebat, qui cunctos homines ad fidem vocaturus erat; id enim mysterium fidei vocationis insinuat nunc hisce verbis propheta, et dum cingulum dicit, generalem vocationem gentium et iudaeorum ad fidem significat.

15. [q] Alterum etiam mysterium hoc eodem verbo significatur, in cuius declarationem attende esse triplex sponsalitium inter Deum et hominem. Hoc enim nomine dignatus est misericors noster Deus homines honorare. **[Fol. 114r]**. Quia enim in eam dignitatem provexit homines, ut filios suos adoptionis faceret et beatitudinis haeredes, idcirco Ecclesiam nomine sponsae et se viri ac sponsi nomine appellari voluit, et unionem fidei et charitatis sponsalitium. Altera etiam causa est, quia ut uxor solum virum debet agnoscere, ita Deus solus est venerandus, nemo supra nec aeque ac Deus est amandus, sed ipse super omnia debet complecti. Quod triplex est. *Primum* celebravit Deus cum synagoga, cum per fidem et dilectionem dedit legem illam morum, iudiciorum et caeremoniarum; unde illud sponsalitium fuit in iustitia et iudicio; cui etiam dedit promissionem venturi Christi de eius carne et semine, et multa beneficia contulit temporalia et spiritualia, unde sponsalitium fuit in misericordia et miserationibus. Secundum fuit multo perfectius cum Ecclesia nostra, cuius Filius Dei in carne exsistens sponsus est, Psalmo 18 [6]: *ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo*. Hoc non in lege illa veteri, sed, remotis umbris et figuris, celebratur in fide viva et dilectione perfecta. Est autem magnum discrimen, nam illud sponsalitium fuit cum serva, quia iusti in statu legis servi erant, at nostrum cum libera, quia Ecclesia, statu servitutis abiecto, in

---

o *Ms* 1 Timoth 3

p *Al margen anota*: applica fidem hanc triplicem principibus; digna enim eis est inter homines ceteros quibus est necessaria

q *Al margen de este número y de los dos siguientes anota*: non dictum

libertatem est translata, cuius meminit Paulus Galat 4 [31]: *non sumus ancillae filii, sed liberae, qua libertate Christus nos liberavit.* Figura huius in Abraham, qui nuptias cum libera et cum ancilla celebravit, et ex utraque habuit filios. Tertium est sponsalitium consummatum, quando filii haereditatem accipient, quod est in gloria.

16. Huius triplicis meminit Oseas cap. 2 [19 s]: *desponsabo inquit, Deus, te mihi in sempiternum; et desponsabo te in iustitia et iudicio et in misericordia, et miserationibus; et desponsabo te mihi in fide.* Illud primum est, quod tertio loco posuimus, quod est aliorum finis, quasi diceret: decrevi, o ecclesia fidelium, desponsare te mihi in aeternum in gloria, tamen prius desponsabo te in iudicio et iustitia, id est, lege data, et in misericordia, id est, promissione Christi, et miserationibus, id est, beneficiis multis, postea in fide per evangelium. Hoc ergo insinuans Isaias dicit: *cinctorium renum eius fides,* veniet pacificus rex, ut sponsus celebraturus nuptias cum Ecclesia, non in lege, sed in fide evangelica et gratia et sacramentis gratiae, et fidei. Hoc est illud verbum *Emunah,* quod est apud Oseam.

17. Huius sponsalitii quaedam adumbratio est in hodierno evangelio. Nuptiae celebrantur, quibus interfuit Christus significare volens se esse sponsum etiam, sed non qualis ille, qui invitavit, nec similes nuptiae erant. In his vinum erat imperfectum, et cum hoc defecit, quia lex imperfecta, et adhuc cessavit; at nuptiae Christi perfectae, in quibus vinum multo perfectius et non deficiens, quia evangelium continet gratiam, et non cessabit, ut ei superveniat aliqua alia lex. Haec etiam est differentia inter bona huius saeculi et spiritualia: gaudia imperfecta huius saeculi sunt et evanescunt, spiritualia solida et perfecta durant.

18. Dices, quidem, quod renes cinguntur, quare cingulum non est ad pectus et mamas, sicut Apocalipsi 1 [13]: *praecinctus ad mamillas zona aurea,* sed ad renes? Attende renes significare irascibilem, unde 1 Macchab. 2 [24] dicitur de Mathathia, *contremuerunt renes eius: et accensus est furor eius secundum iudicium legis, et insiliens trucidavit illum.* Hoc ergo significatur unum mirabile: cingitur Christus circum renes ad significandum christianorum tot ac tanta scelera futura, ut in eos irasci merito posset, et a sponsalitio recedere, tamen non id faciet, sed iram misericordia et fidelitate temperabit, ad Rom. 3 [3]: *numquid in-*

credulitas eorum fidem Dei evacuabit? absit. Ita nunc nulla scelera facient ut Ecclesiam suam dimittat; iracetur castigando, sed non repellendo, quia fides et fidelitas cinctorium renum eius est. Psalm. 88 [31]: *si dereliquerint filii eius,* etc.

[Fol. 114v] 19. Adverte postremo quod non ponitur aliud ornamentum, quam cingulum, ut denotetur divinitatis exsistentis in Christo, et unitae humanitati incomprehensibilitas. Cingulum corpus totum cingit, non tamen totum comprehendit, aut concludit, quia extra cingulum est. Ita humanitas unita toti divinitati erat, et tota divinitas in Christo uniebatur humanitati, non tamen comprehendebatur, quia divinitas est etiam extra humanitatem illam in caelo, terra, etc.; idcirco cingulum est humanitas, non vestimentum cooperiens et comprehendens totam divinitatem, quae incomprehensibilis est.

BIBLIOGRAFÍA

1.—Historia de la Teología en el período 1500-1800

Universidades

1. * V. Beltrán de Heredia O. P., *La teología en la Universidad de Alcalá* (RevEspTeol 5 [1945] 145-178, 405-432, 497-527).

2.* F. Escolano, *Documentos y noticias de la antigua Universidad de Baeza* (Hisp 5 [1945] 38-71).

1. El autor, que ya antes nos había dado una serie de artículos sobre la enseñanza de Santo Tomás en Alcalá (CTom 13 [1916] 245-270, 392-418; 14 [1916,II] 267-297; 15 [1917] 210-224; 16 [1917,II] 51-64 y otra sobre los catedráticos de Sagrada Escritura allí durante el siglo XVI (CTom 18 [1918,II] 140-155; 19 [1919] 49-55, 144-156), aborda de nuevo algunos temas en relación con la enseñanza de la Teología en la Universidad cisneriana. Al desmembrarse la Teología del Derecho Canónico, con el que andaba mezclada en el primer período de la Edad Media, el Derecho se fué haciendo más bien especialidad del clero secular mientras que la Teología lo era del regular. Las constituciones de los primeros Colegios Mayores españoles son una buena prueba de ello. Pasa en revista el autor los Colegios Mayores siguientes: el de Santa María de la Asunta en Lérida (fundado hacia 1371), el antiguo Colegio de Oviedo en Salamanca (fundado hacia 1383-86), el de San Bartolomé de Salamanca, el de San Clemente de Bolonia, el de Santa Cruz de Valladolid, el de Cuenca en Salamanca, el de San Salvador de Oviedo allí mismo, el de Fonseca en la misma Universidad. Otra prueba de la preferencia del Derecho en

los Colegios del clero secular la dan los Colegios Menores, en los que la desestima de la Teología era notable. En cambio la orientación de las órdenes religiosas apuntaba sobre todo a la Teología. El Colegio de San Ildefonso en Alcalá supone una reacción de Cisneros a favor de los estudios teológicos, como lo demuestra el análisis de sus constituciones fundamentales. Hacia él se orientan los demás Colegios complutenses y Cisneros tiene buen cuidado de utilizar todos los medios a su alcance para facilitar la realización de su idea reformadora.

Al principio en Alcalá se organizó la enseñanza de la Teología conforme *a las tres vías*, como era usanza en la época. Pero muy pronto por diversas causas tomó preponderancia el nominalismo; a ello contribuyó sobre todo Juan de Medina, principal catedrático complutense por entonces. De 1531 a 1546 la Facultad de Teología, a juzgar por los registros de las visitas, pasa un período de franca decadencia, que culmina en las preferencias inequívocas dadas al reformismo erasmiano, con el consiguiente peligro para la ortodoxia. En la segunda mitad del siglo XVI la Teología floreció en Alcalá con aprecio y aplauso universal.

Las tres primeras cátedras de Teología se fueron multiplicando a lo largo del siglo. El autor nos da la nota exacta de los regentes de las diferentes cátedras hasta el siglo XIX. Las de Santo Tomás y Escoto perseveraron hasta el final. La de Nominales, sólo hasta 1573, en que se convierte en cátedra del Maestro de las Sentencias, título con que sigue hasta el siglo XIX. Hasta entonces perduran también la de Escritura, fundada en 1532, la menor de Santo Tomás, fundada en 1536, y la de Durando, fundada el mismo año. La menor de Escoto, sólo de 1536 a 1550; la de Filosofía Moral de 1559 a 1788; la de Melchor Cano de 1768 a principios del siglo XIX; la de Suárez de 1737 a 1768. Fuera de éstas, nos da también el autor los regentes de las cátedras de las órdenes religiosas.

2. Tomándolo del Archivo del Instituto Nacional de Enseñanza Media de Baeza, reune el autor indicaciones sobre los puntos siguientes:

a) La bula fundacional de Paulo III *Altitudo divinae providentiae* (15 de Marzo 1538). La bula se extiende a ruegos del fundador Rodrigo López.
b) De la misma fecha es la bula *Ad hoc Nos Deus praetulit*. Existen otros documentos pontificios de aquellos principios de la Universidad.
c) Carta del Cardenal Astorga (10 de Noviembre 1733) solicitando se envíe a Roma para el proceso del Maestro Avila copia de los Estatutos de la Universidad, que, sin duda por haberse remitido con esa ocasión, no se encuentran hoy en el Archivo. Pues consta que se mandaron.
d) Nueva confirmación de la Universidad por Bula de S. Pío V.

e) Erección de un nuevo edificio para la Universidad, fundando por el canónigo Pedro Fernández de Córdoba en 1571. A él se trasladan las clases en 1582.
f) Otros varios documentos hasta la supresión de la Universidad en 1824.
g) Reseña de los libros universitarios de los siglos XVI y XVII, conservados en el Archivo.

Escuela Salmantina

1. * G. M. Manser O. P., *Franz von Vitoria O. P., ein Pionier des modernen Völkerrechts* (DivThFr 22 [1944] 129-144).

2. * M. Halmer O. P., *Der Opfercharakter der heiligen Messe nach Dominikus Soto und Melchior Cano* (DivThFr 22 [1944] 31-50).

3. * F. P. Muñiz O. P., *El constitutivo formal de la persona creada, en la tradición tomista* (CTom 68 [1945,I] 5-89; 70 [1946,I] 201-293).

1. Establecidas ante todo la noción y amplitud del moderno derecho de gentes, un análisis del Comentario a la 2.2 y a las relectiones *de Indis* y *de Iure belli* da los siguintes resultados: Vitoria es el primer autor que ha propuesto la actual noción del derecho de gentes. El distingue dos derechos de gentes: uno privado, entre los ciudadanos de diversos estados; y otro público, de los estados entre sí, que es sustancialmente la concepción moderna. Para él el derecho de gentes se extiende al terreno político, al comercial, al humanitario, al de los arbitrajes y sobre todo al derecho de guerra en toda su complejidad. Vitoria abre camino a los tratadistas posteriores.

2. Entre las diferentes sentencias sobre el momento esencialmente sacrifical de la Misa, que ofrecen los teólogos del siglo XVI anteriores a la sesión 22 tridentina, hay dos teólogos que insisten en la comunión: Domingo Soto y Melchor Cano.

La mente de Soto sufre una evolución. En el *de iustitia et iure* (1556) habla de la oblación, como de la esencia del sacrificio de la Misa. En cambio en el Comentario a las Sentencias (1557-59) insiste con Santo Tomás en la razón de representación del sacrificio de la cruz. Esta representación la ve en la comunión, que es para él una verdadera inmolación de la víctima, esencial al sacrificio. Pero de todos modos no aparece clara la

relación entre oblación y sacrificio, con lo que es imposible expresar cual fué en realidad su opinión sobre la esencia del sacrificio del altar.

Cano, que ya en Trento (1551) había subrayado la oblación como lo esencial en el sacrificio de la Misa, abordó el problema en su obra de *locis theologicis,* tratándola con amplitud e interés. El sacrificio externo (que no tiene nada que ver con la expresión semejante de Cayetano) consiste para él en las acciones sacrificales hechas por el sacerdote: "offerri, frangi, tingi, adde etiam consumi". Ni Renz ni Lepin proponen exactamente la verdadera opinión de Cano en la materia. Parece que también Cano cambió de opinión, después de lo que había dicho en Trento.

3. Interesante y documentado estudio histórico sobre la cuestión del constitutivo de la personalidad creada dentro del tomismo. He aquí sus principales resultados:

La opinión de Capréolo es esta: "en las cosas creadas, naturaleza individua y supuesto son intrínsecamente (intrinsece, intranee) una misma cosa; sólo hay entre ambos distinción real extrínseca, en cuanto que el supuesto importa, connota una realidad extrínseca, sobreañadida al *esse,* la cual no es connotada por la naturaleza. Supuesto es *ipsa natura individua connotans esse*". "El ser entra en la constitución del supuesto como término de esta connotación, de este orden; pero lo que intrínseca y formalmente hace que la naturaleza individua sea persona, es el orden o la connotación al ser". Así fué entendido Capréolo antes y después de Cayetano. Su opinión imperó en el campo tomista hasta que fué suplantada por la de éste. Sus antecedentes históricos se remontan al menos hasta Egidio Romano, que parece reflejar el pensamiento de su maestro Santo Tomás.

La opinión de Cayetano en el Comentario a la tercera parte (ya que en el *de Ente et essentia* y en el comentario a la primera parte había seguido a Capréolo) es ésta: "la naturaleza individua se hace supuesto o persona por una entidad sobreañadida a la esencia y previa a la existencia substancial... Esta realidad intermedia entre la naturaleza y la existencia y realmente distinta de ambas, se llama subsistencia y pertenece intrínsecamente a la constitución del supuesto o persona. De modo que persona es intrínsecamente la naturaleza individua más la subsistencia". Los antecedentes históricos de esta opinión nos llevan hasta Egidio Romano, quien la representa como algo original y propio. Conservada en la escuela egidiana, combatida por la escuela dominicano-tomista anterior a Cayetano, rechazada con duras censuras por la primitiva escuela salmantina, entra en ésta y en el tomismo posterior gracias a Báñez.

La opinión de Billot hace consistir el contitutivo formal e intrínseco de

la persona creada en la misma existencia sustancial. A pesar de que esta manera de ver parece aproximarse mucho a la opinión de Capréolo, tanto ésta como la de Cayetano distan igualmente de la sentencia de Billot. "Ni Capréolo, ni Cayetano, ni sus discípulos han puesto jamás el constitutivo de la persona *en la linea del ser,* sino *en la linea de la naturaleza*". Para Capréolo y para Cayetano la existencia entra en la constitución de la persona sólo extrínsecamente; para ambos "el supuesto es el sujeto propio de la existencia substancial, de modo que guardan entre sí la relación de potencia y acto"; "el supuesto es realmente distinto de la existencia substancial y anterior a ella con anterioridad de naturaleza"; "el constitutivo formal e intrínseco de la persona creada es algo intermedio entre la naturaleza individua y el ser substancial". En estos puntos están y deben de estar de acuerdo todos los tomistas. Por el contrario la opinión de Billot "es manifiestamente contraria al pensamiento claro y explícito de Santo Tomás"; "está en manifiesta oposición con la tradición tomista"; es contraria a principios fundamentales del tomismo, como son la distinción real entre esencia y existencia en todo ser creado, la limitación y determinación de la existencia por la esencia en que se recibe, la analogía entre el orden entitativo y el orden operativo o dinámico.

Así, pues, la sentencia que hace consistir el constitutivo formal de la persona creada intrínsecamente en la existencia sustancial (Billot) discurre por un cauce fuera del tomismo; la que lo pone en el orden de la sustancia a la existencia (Capréolo) o en un realidad intermedia entre sustancia y existencia (Cayetano) tienen un firme apoyo en la tradición tomista y se mantienen dentro de la ortodoxia del tomismo.

Concilio de Trento

1) Bibliografía general.

* F. J. Montalbán S. I., *Bibliografía sobre Trento. Bibliografía extranjera* (El Concilio de Trento. Exposiciones e investigaciones por colaboradores de Razón y Fe. Madrid 1945, 521-532).

* F. Cereceda S. I., *Bibliografía sobre Trento. Bibliografía española* (Ib., 533-540).

Esta bibliografía, publicada antes en RF 131 (1945) 285-304, sin ser exhaustiva, ofrece reunidos muchos materiales sobre el Concilio, ya en

lo referente a fuentes, ya por lo que atañe a historia del Concilio y a estudios sobre el mismo. Los trabajos aparecidos en las revistas van clasificados por el orden de éstas, no por un orden lógico, como hubiera sido de desear. De todos modos se trata de un elemento de trabajo indispensable para conocer la mente del gran Concilio.

2) Historia

1. * R. García Villoslada S. I., *La Cristiandad pide un Concilio* (RF 131 [1945] 13-50). Reproducido en El Concilio de Trento, 17-56.

2. * J. B. Gomis O. F. M., *Vives, pro Concilio (de Trento).* (VV 3 [1945] 133-173).

3. * J. Olazarán S. I., *León X y los fines conciliares de Trento* (El Concilio de Trento, 57-87).

4. * P. Leturia S. I., *Il Papa Paolo III, promotore e organizzatore del Concilio di Trento* (Greg. 26 [1945] 22-64).

5. * J. Vives, *El Concilio de Trento. Resumen histórico y Boletín bibliográfico* (ApSac 2 [1945] 337-348).

6. * E. Ibáñez O. F. M., *Las sesiones del Concilio de Trento* (VV 3 [1945] 133-173).

7. * J. Olazarán S. I., *Historia externa. Primera época del Concilio de Trento* (RF 131 [1945] 51-78). Reproducido en El Concilio de Trento, 89-115.

8. * P. Meseguer S. I., *Segundo período del Concilio de Trento* (El Concilio de Trento, 117-126).

9. * P. Meseguer S. I., *Tercer período del Concilio de Trento* (RF 131 [1945] 233-255). Reproducido en El Concilio de Trento, 127-149.

10. * F. Cereceda S. I., *Ecumenicidad y españolismo en Trento* (El Concilio de Trento 451-473).

11. * F. J. Montalbán S. I., *Los protestantes en Trento* (RF 132 [1945,II] 11-32). Reproducido en El Concilio de Trento, 161-182.

12. * E. Juliá, *El Concilio de Trento y el Imperio español* (VV 3 [1945] 233-258).

1. El autor recoge en páginas vibrantes el íntimo anhelo de la cristiandad pidiendo un Concilio en los días anteriores a Trento. Concilio

y Reforma son dos ideas entonces íntimamente ligadas, con matices muy diversos en los que las evocan. El Luteranismo viene a acentuar la necesidad de poner manos a la reforma verdadera de la Iglesia. A pesar de los deseos múltiples y provenientes de todas partes, las complicaciones políticas entorpecen la realización. Con el tratado de Crespy de una parte y con la elevación al solio pontificio de Paulo III por otra, el Concilio llega a ser una realidad en Trento.

2. Vives es un caso particular de ese anhelo de reforma concretado en un concilio. En sendas cartas al Papa (1522) y al Emperador (1529), pide instantemente la celebración de un concilio a fin de llegar a la concordia del mundo cristiano y a su reforma en todos los órdenes, insistiendo en el cultural, como era de esperar en un humanista.

3. La cuestión de los fines, por que fué convocado el Concilio de Trento, es muy compleja. Los orígenes del problema arrancan de los años que siguieron al Concilio V de Letrán, a pesar de darse el dato curioso, de que los fines de este último Concilio coinciden casi con los del de Trento, y de que León X afirmó expresamente que esos fines se habían conseguido plenamente en Letrán. ¿A qué, pues, otro Concilio? Bien es verdad que faltó eficacia para llevar a la práctica las decisiones lateranenses, y sobre todo que la teología herética cuajó después en el protestantismo. Ante la complejidad ideológica de las voces que apelaban a un Concilio como remedio único de los males de la Iglesia, León X no pensó más en un nuevo Sínodo, sino en lograr por medios extraconciliares el remedio de esos males. Medios que no consiguieron el fin apetecido. Por eso a la muerte del Papa seguía planteado el problema del Concilio.

4. El problema se hizo inaplazable al advenimiento de Paulo III. El cual tiene el mérito singular de haber declarado ya en su primer consistorio, que el Concilio era uno de los puntos básicos de su programa de gobierno. Pero tropezó con grandes dificultades. El P. Leturia las ha estudiado reduciéndolas sustancialmente a tres: los protestantes, la política general europea y los temores y titubeos de la Curia Romana. Las dificultades no eran nuevas; se habían dejado sentir fuertemente en el pontificado de Clemente VII. Pero el Papa supo verlas y superarlas con tacto y con constancia. Un nuevo mérito suyo es el haber sabido organizar el Concilio, dando con justa previsión las normas necesarias sobre la presidencia del Sínodo, sobre el voto deliberativo, sobre el evitar toda discusión en torno al conciliarismo, sobre el derecho exclusivo de los Legados para establecer el orden del día, sobre el simultanear las cuestiones de fe y de reforma. Pau-

lo III, afrontando así las dificultades suscitadas incluso por los mismos Obispos, aseguró la viabilidad de un Concilio provechoso para la Iglesia.

5. Resumen estadístico de las diversas sesiones del Concilio después de haber hecho un somero recuento de las dificultades con que tropezó su celebración. La bibliografía se refiere fundamentalmente a los números extraordinarios publicados por Razón y Fe, y Verdad y Vida, con algunos trabajos más de otras revistas españolas.

6. Estudio de información general sobre la historia externa del Concilio, sus sesiones, la participación de teólogos y Padres en cada una, con los nombres de los franciscanos y españoles. Véase RevInd 6 (1945) 576 nota.

7. Trento, sede del Concilio; su clima y sus dificultades de alojamiento. Concurrencia al Concilio, que en esta primera época es más bien escasa; en ella destacan figuras españolas del mayor relieve entre los teólogos. Reglamentación interna del Concilio y vida externa de los conciliares. Puntos fundamentales en esta primera etapa fueron el Dogma y la Reforma, cuya preferencia dió lugar a interminables roces y discusiones. Cuestión espinosa fué también la traslación del Concilio a Bolonia. En la valoración de los frutos conseguidos, hay que dar un puesto del todo especial al decreto sobre la justificación.

8. Descripción ligera de la historia exterior de las seis sesiones celebrada en la segunda etapa del Concilio.

9. Historia de las grandes dificultades que detuvieron durante diez años la continuación del Concilio. Descripción de las ocho sesiones del tercer período, con las famosas controversias sobre la residencia de derecho divino en los Obispos. Clausura solemne del Concilio.

10. Presencia espiritual de España en Trento. Ante todo, el Concilio fué políticamente una conquista de Carlos V. Una vez abierto el Concilio, España llevó a él, con la flor de sus teólogos, el más puro latido de la verdadera reforma eclesiástica, que España vivía desde los tiempos de Cisneros. Felipe II heredó los sentimientos cristianos del Emperador. También él tuvo una larga parte en el éxito de la tercera convocatoria. Y en aquella tercera etapa del Concilio, en que se destacó tanto el grupo de los Obispos españoles, Felipe actuó para moderar discretamente el celo de éstos. No es de admirar, cuando ni ellos ni el Rey alimentaban sentimientos cismáticos de ninguna clase.

11. Carlos V consigue con su Interim que los protestantes se sometan al Concilio de Trento; pero como para entonces ha terminado la primera

etapa del Concilio, al iniciarse la segunda exige sin más que cumplan lo prometido en 1548. En la segunda etapa se consigue que vayan algunos protestantes al Concilio, aunque con grande recelo por ambas partes. Después de largas negociaciones, se les admite en congregación general el 24 de Enero de 1552. Pero sus pretensiones son inauditas e inadmisibles. Como que hubiera sido reconocer todos los errores protestantes. Ni el Concilio podía prescindir del Papa y juzgar a éste, ni podía paralizarse a merced de los herejes, ni había de volver a tratar las cuestiones ya definidas juzgándolas por la sola regla de la Sagrada Escritura, ni en modo alguno había de definir la supremacía del Concilio sobre el Papa. Cuando en vista de todo esto se piensa en suspender el Concilio, la traición de Mauricio de Sajonia, hábilmente preparada y calculada por los protestantes, precipitó la suspensión.

12. Estudio de las complejas relaciones entre los Reyes españoles y los Papas en orden a la celebración del Concilio. Relaciones, en que si bien se llegó sobradas veces a asperezas y rozamientos, nunca faltó la buena intención en los Monarcas de España.

3) Padres y Teólogos conciliares

1. * H. Lennerz S. I., *De congregationibus theologorum in Concilio Tridentino* (Greg 26 [1945] 7-21).

2. * A. Walz O. P., *Elenco dei Padri e Teologi domenicani nel Concilio di Trento* (Ang 22 [1945] 31-39).

3. * Lucinio del SS. Sacramento O. C. D., *Los Carmelitas en Trento* (VV 3 [1945] 174-192).

4. * B. Oromí O. F. M., *Los franciscanos españoles en el Concilio de Trento* (Ib., 95-117, 275-324, 514-595, 682-728; 4 [1946] 87-108, 301-318, 437-509).

5. * J. Goñi Gaztambide, *Los navarros en el Concilio de Trento.* (Rev.EspTeol 5 [1945] 179-247).

6. * L. Fullana O. F. M., *¿Por qué Santo Tomás de Villanueva no asistió al Concilio de Trento?* (VV 3 [1945] 217-225).

7. * L. Rodríguez O. F. M., *Felipe II envía al Concilio a su confesor Fr. Alonso de Castro.* (Ib., 226-232).

8. * M. Caldentey T. O. R., *¿Influyó Ramón Lull en la intervención de Miguel Tomás Tatxanet en el Concilio Tridentino?* (Ib., 118-132).

1. Se describe y se valoriza la actuación de los teólogos dentro del Concilio. Entre ellos hay muchos doctísimos, de ciencia y cultura teológica no vulgar. Lo que es un argumento decisivo para juzgar de la pretendida decadencia de la teología a fines del siglo XV y principios del XVI. En las congregaciones de los teólogos aparecen las diversas escuelas teológicas de la época; pero de este hecho no se sigue que prevaleciera nunca alguna de ellas en los decretos conciliares. Ni siquiera parece pueda probarse la vieja tradición de haber presidido las sesiones la Suma Teológica colocada sobre el altar.

2. Es una lista completa y cuidadosamente ordenada de los Prelados, Maestros Generales y Teólogos dominicos, asistentes al Concilio. Se dan por orden alfabético, dentro de cada clase; y se anota el período conciliar en que intervino cada uno en las sesiones conciliares.

3. Enumeración de los Carmelitas que asistieron al Concilio, con los datos más salientes de su biografía, su aportación a la obra conciliar y sus producciones literarias.

4. Interesante y documentado estudio sobre la gran aportación a Trento de los teólogos franciscanos. Analizados los diferentes catálogos. Diecinueve son los franciscanos que actuaron en el Concilio, de los que el autor nos da los datos que ha recogido. Entre ellos son de particular interés en la historia de la teología Alfonso de Castro, Andrés de Vlega, Luis Carbajal, Antonio de la Cruz, Francisco Salazar, Francisco Orantes y Miguel de Medina. Hay que señalar sobre todo, además de los preciosos datos bibliográficos reunidos en este estudio, la comparación que se hace entre la última redacción de los cánones de la sesión VI y la primera compuesta por Vlega.

5. Se describe la actuación que tuvieron en Trento los obispos de Pamplona D. Alvaro Moscoso y D. Diego Ramírez Sedeño de Fuenleal. Iniciativa interesante del último fué la de que se definiese la infalibilidad de la Iglesia, porque "decir Creo en la Santa Iglesia Católica, es decir Creo en el Evangelio". Entre los demás prelados y teólogos navarros, hay que señalar sobre todo a D. Francisco de Navarra, obispo primero de Ciudad Rodrigo y después de Badajoz, de brillante actuación en el Concilio, y el famoso Fr. Bartolomé Carranza de Miranda. Del Doctor Miguel Itero nos da el autor datos sobre su vida, hasta ahora inéditos.

6. Invitado Santo Tomás de Villanueva a las dos primeras etapas del Concilio (murió en 1556), sorprende no poco que no asistiera. El autor reproduce las cartas del Santo en que se ven las razones alegadas para excusarse y al propio tiempo su sincera disposición para obedecer en todo caso

al Papa, que no quería ver al Concilio privado de la ciencia del Santo Arzobispo. Las cartas están tomadas del Archivo de Simancas.

7. Con cartas del mismo Archivo se ilumina la voluntad de Felipe II de que fuera al Concilio su confesor Fr. Alfonso de Castro.

8. Relación posible entre algunos pasajes del Libro de Blanquerna y la intervención del jurista mallorquín Miguel Tomás de Tatxanet en orden a determinar la necesidad de la residencia de los obispos, necesidad que se hacía sentir grandemente en Mallorca.

4) Teología

1. * R. Criado S. I., *El Concilio Tridentino y los estudios bíblicos* (RF 131 [1945] 151-187). Reproducido en el Concilio de Trento, 255-291.

2. * I. Gomá Civit, *El Concilio de Trento y la Sagrada Escritura* (ApSac 2 [1945] 349-354).

3.* L. Penagos S. I., *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento* (MiscCom 4 [1945] 127-273).

4. * C. Boyer S. I., *Il dibattito sulla concupiscenza* (Greg 26 [1945] 65-84).

5. * R. González, *La doctrina del Melchor Cano en su "Relectio de Sacramentis" y la definición del Tridentino sobre la causalidad de los sacramentos* (RevEspTeol 5 [1945] 477-495).

6. * A. Bugnini C. M., *La "Liturgia" dei sacramenti al Concilio di Trento* (EphLit 59 [1945] 39-51).

7. * V. Larrañaga S. I., *La teoría sobre la justicia imputada de Lutero en su comentario a la Carta a los Romanos* (1515-1516). (EstBibl 4 [1945] 117-128, 447-460).

8. * C. Gutiérrez S. I., *Un capítulo de teología pretridentina: el problema de la justificación en los primeros coloquios religiosos alemanes* (1540-1541). (MiscCom 4 [1945] 9-31).

9. * B. F. M.ª Xiberta O. C., *La causa meritoria de la justificación en las controversias pretridentinas* (RevEspTeol 5 [1945] 87-106).

10. * Alejandro de Villalmonte O. M. Cap. *Andrés de Vega y el proceso de la justificación según el Tridentino* (Ib., 311-374).

11. * J. M.ª Dalmáu S. I., *La justificación, eje dogmático de Trento* (RF 131 [1945] 79-97). Reproducido en el Concilio de Trento, 183-201.

12. * M. Oltra O. F. M., *La certeza del estado de gracia, según Andrés de Vega. Aportación científica al decreto de la justificación del Concilio de Trento* (VV 3 [1945] 46-96, 325-356, 502-543).

13. * F. Mateos S. I., *Ecos de América en Trento* (RevInd 6 [1945] 11-32). En tirada aparte, Madrid 1946, 47 p.

14. * M. Oromí O. F. M., *El Concilio de Trento y la teoría substancia-accidente en la Eucaristía* (VV 3 [1945] 1-45).

15. * E. Jamoulle, *Le sacrifice eucharistique au Concile de Trente* (NouvRevTheol 67 [1945] 513-531 [1121-1139]).

16. * F. Alonso Bárcena S. I., *El Primado de Roma en el Concilio de Trento* (El Concilio de Trento, 397-428).

17. * F. Cereceda S. I., *El nacionalismo religioso español en Trento* (Hisp 5 [1945] 236-285).

18. * N. Jubany, *La legislación matrimonial del Concilio tridentino* (ApSac 2 [1945] 377-385).

1. En los decretos tridentinos referentes a la Sagrada Escritura hay que señalar los puntos siguientes como de particular interés. Ante todo, la fijación definitiva del canon bíblico; que renueva el canon florentino, pero de manera que queda para siempre desterrada la distinción entre los proto y los deuterocanónicos. Después la declaración importantísima de que los libros del canon contienen la revelación aun en sus fragmentos o parte de ellos. Sigue el principio fundamental hermenéutico para la exégesis católica. Un nuevo mérito del Concilio fué el dar a la Iglesia un texto bíblico seguro: primero la Vulgata, cuya autenticidad sustancial jurídica se consagra; pero después, también su estima de las demás versiones antiguas, principalmente de la de los setenta, y del texto hebreo, semilla fecunda de ulteriores avances en el estudio de la Escritura. Finalmente el Concilio contribuyó grandemente a la benéfica difusión de la Escritura en el pueblo cristiano en el aspecto disciplinar y reformatorio.

2. Breves notas sobre los mismos puntos recogidos más ampliamente en el estudio anterior.

3. Sobre los trabajos de Koch y Cavallera, el autor hace un estudio completo del decreto de la sesión V tridentina, según las novísimas fuentes publicadas por la Goerresiana. Para ello analiza los precedentes históricos

inmediatos del decreto, es decir, la doctrina de los controversistas católicos frente a las deformaciones luteranas. Se estudian S. Juan Fisher, Schatzgeyer, Coccleo, Eck, Titelmann, Contarini. Driedo, Virués, Clictovco, Bundere, Alfonso de Castro y Ambrosio Catarino. Abierto así el camino, expone el autor las discusiones de los teólogos y Padres conciliares en la preparación del decreto, para analizar después minuciosamente las variantes que éste fué recibiendo en los sucesivos esquemas. Unas últimas consideraciones sobre la importancia del decreto tridentino en la historia de la teología cierran todo el estudio. Aunque estas últimas páginas resultan demasiado pobres y más bien superficiales, el presente trabajo, excesivamente esquemático a veces, está hecho con cuidado y esmero.

4. Se estudia el canon 5 de la sesión 5 en sus antecedentes, en las discusiones a que dió origen, de parte principalmente de Seripando, y en su redacción a través de los varios esquemas.

5. El autor no pretende hacer una explicación o comentario de la doctrina tridentina sobre la causalidad de los sacramentos, sino comparar con ella la teoría de Melchor Cano sobre la causalidad moral. El resultado es: de los cánones 4-8 se deduce que los sacramentos son verdaderamente causas de la gracia, aunque sólo instrumentales. La doctrina de la causalidad física es más conforme con las expresiones del Concilio. En cambio la doctrina de Melchor Cano no es fácilmente compatible con las enseñanzas conciliares. Parece conclusión demasiado afirmativa. Mucho más lo que se nos afirma de que la teoría de Melchor Cano "contradice" a la noción de causa instrumental y a la noción misma de causa. Todavía más, que Cano "se contradice" a sí mismo, porque en el proemio usa el pasaje del samaritano evangélico y sus medicinas como símbolo de los sacramentos.

6. Historia del canon 13 de sacramentis in genere, con las variantes que sufrió y sus causas.

7. Se estudian los orígenes de la nueva teoría luterana a base del comentario a la carta a los Romanos. En ese comentario pasa Lutero de su propia experiencia de la concupiscencia rebelde a la afirmación del hombre esencialmente pecador y esclavo del pecado. Esta doctrina la ve en el capítulo 7 sobre todo. Pero al encontrarse así desprovisto de la realidad de la gracia, tiene que refugiarse en la teoría de la justicia imputada y la fe justificante. Esta última doctrina la quiere ver en los capítulos 3 y 4. Lutero quiere ampararse en el nombre de S. Agustín para su torcida interpretación. Pero la idea agustiniana es totalmente otra. Falta en la exégesis luterana sobre todo el sentido histórico.

8. A través de Hagenau, de Worms y de Ratisbona se ven fracasar

uno a uno los intentos de conciliación entre protestantes y católicos. Las dos corrientes paralelas de aproximación en ambos campos (con las fórmulas vacilantes de Pighi, de Gropper y de Contarini) no bastaron para impedir el choque de dos ideologías dogmáticas diversas. Esto y los acontecimientos históricos del día hicieron que la política de los coloquios religiosos fracasase definitivamente.

9. La teología pretridentina del mérito de nuestras obras preparatorias para la justificación se caracteriza por las imprecisiones y vacilaciones, que provienen de que las nociones no están todavía del todo perfiladas. Sin embargo el buen sentido dogmático salva a aquellos beneméritos teólogos de caer en los errores protestantes.

10. Explicación del decreto de la sesión VI a base de los estudios de Andrés de Vega: el opúsculo "sobre la justificación y la fe", compuesto inmediatamente antes de empezarse la preparación de la sesión VI, y el libro "In Tridentini Concilii decretum de Iustificatione", que es el primer comentario al decreto de dicha sesión. La coincidencia entre el primer opúsculo y el decreto tridentino se explica bien por la influencia muchas veces decisiva que tuvo en la composición de éste el ilustre franciscano. Para entenderlo es de interés el estudio del P. Oromí que hemos señalado antes; principalmente véase VV 3 (1945) 570-588.

11. Como la teoría luterana de la justificación por la fe sola es el fundamento doctrinal del luteranismo, exigido de algún modo por la concepción pesimista de la naturaleza caída, el Concilio de Trento hubo de hacer eje de sus decretos doctrinales la doctrina católica de la justificación. El decreto, obra perfecta de exposición dogmática, ha sido el punto de partida de todo el desarrollo teológico posterior en materia de gracia. El autor indica brevemente la historia genética del decreto, y da un resumen del mismo con traducción de algunos capítulos más importantes.

12. El problema de la certeza de la gracia, que brota obviamente de la doctrina protestante sobre la fe fiducial, encuentra un momento de agudeza especial en Trento cuando se prepara la sesión sobre la justificación. Allí los teólogos discutieron largamente (un ejemplo nos lo ofrece en este mismo número de ATG el P. Olazarán), hasta que el Concilio se decidió por una fórmula que negando la certeza propia de la fe teológica, no excluye alguna otra certeza menor. Pero el problema tuvo largas repercusiones en la controversia posterior Soto-Catarino. En ella medió también Andrés de Vega con su libro De Iustificatione. El autor analiza su doctrina. Sin admitir una certeza apoyada en la recepción de los sacramentos, defiende otra fundada en las bienaventuranzas, en la alegría espiritual y en el amor de

amistad entre Dios y los hombres. Esta última doctrina, que puede encontrarse en los ascéticos franciscanos de la época, propugna una certeza mayor que la conjetural. Mayor es aún la que pueden conseguir místicamente los perfectos.

13. A pesar de que los Prelados americanos no pudieron asistir al Concilio (punto éste estudiado por el P.P. Leturia en su artículo *Perché la nascente Chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento* (Il Concilio de Trento 1 [1942] 35-43), el nombre de América y de los problemas religiosos suscitados con su descubrimiento resonó diversas veces en el Concilio. Pero el autor de este trabajo, escrito con esmero y cariño, se fija principalmente en el problema teológico de la salvación de los infieles, que adquirió en teología contornos del todo nuevos con la época de los grandes descubrimientos. El problema se concreta en la magna cuestión de la necesidad absoluta de la fe para salvarse. La sesión VI tridentina ha abordado un aspecto del problema al definir contra el protestantismo la necesidad de los actos preparatorios a la justificación, entre los que señala en primer lugar el acto de fe. Pero ¿puede decirse que Trento en esa definición dogmática tuvo también ante los ojos la realidad de los indios americanos? El autor reune una porción de indicios que parecen llevar a la certeza histórica de que el problema americano no faltó en la perspectiva del Concilio. Realmente los nombres de Soto y Vega principalmente, nombres tan ligados con la cuestión teológica de la salvación de los infieles y de la fe necesaria para ella, inducen a creer que las teorías que encontramos en sus libros posteriores no dejaron de exponerse allí. De otra parte, esos mismos nombres insignes y esos mismos libros posteriores parecen indicar que la cuestión no pudo ser zanjada en Trento en sentido tan radical que quedasen excluídas esas teorías más benignas. Por eso pudo perdurar la solución que no exigía una fe explícita sobrenatural en autores como Córdoba y más adelante Ripalda. El problema histórico que toca este artículo es del mayor interés para la teología, aunque no sabemos si de momento puede disponerse de más datos para su solución.

14. El estudio del P. Oromí se refiere al canon 2 de la sesión 13; pero no para explicarlo o iluminarlo históricamente, sino más bien para tomar ocasión de ulteriores formulaciones. En el fondo late un problema difícil y hartas veces peligroso: hasta qué punto la formulación del dogma católico ha asimilado y canonizado ciertas teorías filosóficas. El autor roza el problema sin abordarlo en serio; no basta que el Concilio no haya querido definir nada en materias discutidas entre los autores católi-

licos. Para el P. Oromí la teoría escolástica no explica ulteriormente el dogma, ni soluciona sus dificultades. En cambio, él propone una nueva teoría, que dice estar dentro de la aristotélica, teoría dinámica, según la cual en la Eucaristía no habría nada de pan, ni sustancia ni accidentes, sino sólo Cristo y las apariencias reales del pan. Cristo tiene en ella una nueva actividad, cuyo efecto es todo el obrar sustancial y accidental del pan; y esta realidad sería sólo apariencias reales del pan. Teoría por muchos conceptos difícil, que no sabemos hasta qué punto llega a salvar todos los elementos del magisterio de la Iglesia y del consentimiento de los teólogos.

15. Después de un resumen sintético de la doctrina protestante sobre el sacrificio eucarístico, tal y como aparece en los mismos documentos conciliares, el autor expone la teología católica que nos dan los mismos documentos sobre el sacrificio en general, sobre el sacrificio de la Misa, sobre el sacrificio de la Cena y sobre las relaciones entre la Cena, la Cruz y la Misa. La unidad entre esos tres sacrificios, unidad sacrifical, se afirma en el Concilio. Hay diversas maneras de explicar esa unidad entre los padres y teólogos. —

16. Es un hecho sorprendente a primera vista el que no se tratase en el Concilio tridentino la cuestión del primado del Papa. Y lo es más, cuanto que puede decirse ser esa la única doctrina impugnada por el Protestantismo, que no encontró en Trento su necesaria corrección. Y no es que el problema pasase desapercibido. Todo lo contrario. Repetidas veces se suscitó, principalmente en la tercera etapa del Concilio, cuando surgieron las acaloradas discusiones sobre el origen divino de los Obispos. Más aún, fué norma de Roma el impedir que se tratase el asunto; norma que puso a prueba más de una vez la habilidad diplomática de los Legados. Y es que en realidad no había llegado el momento oportuno. Suscitar entonces un problema de tanta magnitud, en medio de las dificultades políticas de la época, hubiera sido no llegar a darle una solución completa; y para dársela a medias, era mejor no tocarlo. Y sin embargo, el Concilio fué eminentemente pontificio. Del Papa fué toda la dirección y suya fué hasta la opción de las materias tratadas. Cuando al fin del Concilio los Padres pidieron al Papa la confirmación de los decretos, no hicieron sino reconocer de hecho la verdad y la importancia del primado de Roma. Así, sin tratarse la cuestión en el Concilio directamente, contribuyó éste a darle una nueva significación histórica, que había de triunfar a la larga de todas las dificultades político-religiosas y culminar en la definición vaticana.

17. Pretende el autor de este artículo trazar los complejos orígenes históricos de la teoría del derecho divino de los obispos, defendida con calor en

el Concilio por los prelados de España. No hay en ello nada de espíritu cismático impulsado por sentimientos regalistas de la corte de Felipe II. Este, si de algo pecó, fué de condescencia con Pío IV y con los Legados, haciendo a sus obispos abandonar la lucha. Nunca pensaron los prelados españoles en una iglesia nacional, ni en dar por buenas las viejas teorías conciliaristas de antiguo condenadas en España. Los aires teológicos del otro lado de los Pirineos, junto con el espíritu reformador de nuestros obispos, no exentos de deseos de amplificar sus propias prerrogativas, encendieron aquella gran polémica, desgraciada, si se quiere, pero nunca censurable con tacha de heterodoxia.

18. Descripción de la historia del decreto sobre el matrimonio en la sesión 24. En él se define una cuestión fundamental: la sacramentalidad del matrimonio. Mucho trabajo costó llegar a la redacción definitiva de los cánones 7 (indisolubilidad, aun en caso de adulterio) y 12 (potestad exclusiva de la Iglesia en las causas matrimoniales). La doctrina de la clandestinidad, que tantas discusiones suscitó de orden especulativo y de orden práctico, cuajó por fin en el famoso capítulo *Tametsi*, verdadera novedad en materia matrimonial. El canon 9 (impedimento del orden) ha encontrado muchas interpretaciones. Según el autor, el Concilio no ha querido decidir la cuestión del origen de dicho impedimento.

5) Reforma

1. * B. Llorca S. I., *La reforma disciplinar de la Iglesia y el Concilio de Trento* (RF 131 [1945] 99-115). Reproducido en El Concilio de Trento, 203-218.

2. * F. M. Capello S. I., *Carattere e importanza della riforma tridentina* (Greg 26 [1945] 85-99).

3. * R. Sánchez de Lamadrid S. I., *El Derecho tridentino* (RF 131 [1945] 127-149). Reproducido en El Concilio de Trento, 231-253.

4. * F. Cereceda S. I., *La exención universitaria de Alcalá en el Concilio de Trento* (El Concilio de Trento, 503-519).

5. * J. Tarré, *El Indice de libros prohibidos* (ApSac 2 [1945] 394-402).

6. * C. Sánchez Aliseda, *Los seminarios tridentinos* (RF 131 [1945] 189-201). Reproducido en El Concilio de Trento, 319-331.

7. * C. Sánchez Aliseda, *Providencias de Trento para la formación de los clérigos* (ApSac 2 [1945] 403-409).

8. * H. Jedin, *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher* (EphLit 59 [1945] 5-38).

9. * M. del Alamo O. S. B., *Trento y la liturgia* (El Concilio de Trento, 293-317).

10. * M. del Alamo O. S. B., *La liturgia en el Concilio tridentino y el Misal "restituído" por el decreto del mismo* (ApSac 2 [1945] 365-371).

11. * F. Puzo S. I., *Trento y la instrucción catequística* (ApSac 2 [1945] 372-376).

12. * M. de Hornedo S. I., *El arte en Trento* (RF 131 [1945] 203-232). Reproducido en El Concilio de Trento, 333-362.

13. * E. Kirschbaum S. I., *L'influsso del Concilio di Trento nell' arte* (Greg 26 [1945] 100-116).

14. * F. Camprubí, *Trento y las imágenes sagradas* (ApSac 2 [1945] 386-393).

15. * M. de Lozoya, *La arquitectura de la Contrarreforma* (VV 3 [1945] 212-216).

1. La importancia de la reforma de la Iglesia en los momentos de la ruptura protestante salta a la vista. El Concilio la acometió generosamente. Sus principios de reforma se refieren a los puntos siguientes: a la reforma general de los eclesiásticos, donde hay que señalar sobre todo lo referente a seminarios y al deber de residencia de los pastores de almas; a la reforma particular de los regulares; a la reforma de los seglares. Los frutos de estos decretos se sintieron bien pronto.

2. Para comprender el valor y la importancia reformatoria del Concilio, es preciso estudiar sus decretos en todo el complejo armónico que forman y compararlos con la legislación precedente. Una mirada rápida a todo ese complejo armónico da a sentir el espíritu sobrenatural de todas las leyes disciplinares de Trento. Para su ejecución se creó la Congregación del Concilio. La legislación tridentina ha pasado sustancialmente al Código de Derecho Canónico, y como tal perdura en la Iglesia.

3. La Iglesia ha codificado su Derecho dos veces: en el siglo XIII con las Decretales y en el siglo XX con el Código. Entre ambas codificaciones se halla Trento. Por eso no se puede hablar de una codificación tridentina; pero sí de un derecho tridentino, en cuanto que las leyes de

Trento han innovado las precedentes en muchos puntos de importancia. Como características del derecho tridentino se deben señalar la romanidad, la centralización y la espiritualización; estos caracteres seguirán acentuándose hasta culminar en el Código. A partir de Trento, merced sobre todo a las congregaciones romanas, se va elaborando el derecho postridentino, al mismo tiempo que se crea una brillante literatura canónica con caracteres del todo propios.

4. Al hablarse en el Concilio de las exenciones de los Cabildos, se tocó por fuerza la exención de que Cisneros había dotado a su Universidad. El que más batalló en el Concilio por dejar intacta la exención universitaria de Alcalá, fué el antiguo alumno de la misma, actual obispo de León, D. Andrés Cuesta. A él se sumaron otros muchos prelados, que también habían estudiado en ella. Su triunfo fué completo, y merced a ellos se insertó la salvedad que deja en pie la exención universitaria, no sólo de la Universidad complutense, sino por ella, también de las demás.

5. Descritos los antecedentes históricos del Indice de libros prohibidos publicado por Paulo IV en 1559, se analiza la labor del Concilio en su revisión. La labor fué árdua, ya que sus trabajos duraron más de veinte meses. El nuevo Indice fué aprobado por el Concilio. S. Pío V creó más tarde la Congregación del Indice encargada de preparar las futuras ediciones.

6. Estudio concretado principalmente al decreto 18 de la sesión 23 de reforma. Precedentes históricos de los Seminarios tridentinos en las prescripciones de los concilios toledanos. Su implantación a través de dificultades sin cuento, y su desarrollo y adaptación ulterior hasta el seminario obligatorio y el moderno seminario interdiocesano.

7. Ideas y desarrollo muy semejante al del artículo anterior.

8. El mal estado de los libros litúrgicos en el siglo XVI dependía no sólo de la variedad de ediciones y multiplicidad de errores consiguientes, sino también de la imposibilidad de corregirlos que tuvieron las autoridades competentes; a lo que se añadió la arbitrariedad de los protestantes, causa de nuevas confusiones. Todos los propósitos de reforma se frustraron. Sólo el Cardenal Quiñones consiguió algún fruto con su Breviario, a pesar de sus muchos defectos desde el punto de vista litúrgico. El Concilio no acometió la corrección de los libros hasta su tercera etapa; empresa que no pudo terminar y hubo de encomendar al Papa.

9. La liturgia en Trento puede entenderse de dos modos. Ante todo, en lo que se refiere a la reforma del Misal y del Breviario. En este sentido se examinan los precedentes históricos de los trabajos emprendidos por

los Padres de Trento y estos mismos trabajos. En segundo lugar, se estudian las grandiosas solemnidades litúrgicas del Concilio en sus 25 sesiones. Finalmente, se hace un recuento del aspecto litúrgico de los diversos decretos y cánones.

10. Aunque la palabra "Liturgia" no recurre en los decretos tridentinos, el Concilio trató de diversos objetos propios de la liturgia (como el sacrificio eucarístico, los sacramentos, el culto de los Santos, sus imágenes y las reliquias), y dejó impregnadas sus decisiones muy frecuentemente de elevado espíritu litúrgico. Su disposición más fundamental fué la reforma del Misal y del Breviario. El autor estudia y valoriza lo que hizo el Concilio y sancionó S. Pío V en cuanto a la reforma del Misal.

11. Los cinco decretos del Concilio sobre la renovación de la enseñanza religiosa y el Catecismo Romano, tan unido al Concilio mismo, dieron origen al gran florecimiento de la catequética en los tiempos posteriores.

12. El artículo recoge lo que sobre dos manifestaciones del arte se encuentra en las sesiones tridentinas: sobre la música y sobre la escultura e imágenes en general. A continuación se esbozan las derivaciones claras que tuvieron las prescripciones conciliares en sínodos posteriores.

13. El Concilio de Trento no ha creado una nueva forma artística, un nuevo estilo; ni el Manierismo, ni el Barroco. Tampoco ha creado el Tridentino en el arte un nuevo contenido, una iconografía nueva. Toda la producción artística de la época en su aspecto iconográfico y temático, tiene sus orígenes en movimientos anteriores al Concilio o en acontecimientos independientes del mismo. Sin embargo el Concilio influyó indirectamente, promoviendo vigorosamente la vida católica.

14. Comentario artístico sobre lo dictaminado en la sesión XXV tridentina con referencia a las imágenes sagradas.

15. Hasta qué punto se puede hablar de un estilo arquitectónico de la Contrarreforma, como resultado del Concilio de Trento. Si existe tal estilo, ciertamente no es el barroco. Como símbolos de Trento pueden considerarse los dos grandes artistas Herrera y Vignola.

6) Valoración

1.* F. Cereceda S. I., *La interpretación y confirmación pontificia del Concilio de Trento, según algunos teólogos españoles* (El Concilio de Trento, 429-449).

2. * C. Bayle S. I., *El Concilio de Trento en las Indias es-*

pañolas (RF 131 [1945] 257-284). Reproducido en El Concilio de Trento, 475-502.

3. * C. GUTIÉRREZ S. I., *Sentido y valoración del Concilio tridentino* (Ib., 363-395).

4. * H. JEDIN, *Il significato del Concilio di Trento nella storia della Chiesa* (Greg 26 [1945] 117-136).

5. * S. GARCÍAS PALÓU, *Significación teológica del Concilio de Trento* (ApSac 2 [1945] 355-364).

6. * J. A. DE ALDAMA S. I., *La teología postridentina* (RF 131 [1945] 117-125). Reproducido en El Concilio de Trento, 221-229.

7. * CARD. F. MARMAGGI, *L'attualità del Concilio di Trento* (Greg 26 [1945] 137-148).

8. * P. MESEGUER S. I., *Actualidad del mensaje de Trento* (El Concilio de Trento, 9-16).

1. Con ocasión del pleito de los Cabildos (1551-1556), se citan textos de juristas y teólogos españoles sobre el derecho exclusivo del Papa para interpretar los decretos conciliares. El mismo litigio y la consiguiente actitud de Pío IV, dió lugar a consultas muy interesantes en torno al valor de dichos decretos antes de la confirmación pontificia. En los documentos copiados vemos que no la creían necesaria ni el mismo Pío IV, ni Francisco de Vargas, ni Laínez, ni a lo que parece Covarrubias, ni Domingo Soto. No así el Doctor Navarro. Sobre este punto teológico, importante en materia de infalibilidad, esperamos poder publicar un texto de gran interés en el número próximo de ATG.

2. Se recogen brevemente los datos que existen sobre la asistencia de prelados americanos al Concilio, y se describe más largamente la labor desplegada por los Concilios provinciales de Indias en orden a la promulgación y aplicación de los decretos tridentinos, sobre todo de los decretos de reforma.

3. Trento no es el origen de la Reforma católica; es más bien su símbolo y su síntesis. La restauración católica, aunque corre un tiempo paralela a las derivaciones históricas tridentinas, es anterior en sus comienzos al mismo movimiento protestante. Por eso es inexacto hablar de contrarreforma. Trento fué posible, precisamente por las corrientes de renovación interior, que arrancaban de las entrañas mismas de la Iglesia. Pero como el gran Concilio surgió y actuó bajo el soplo del mismo Espíritu, su influjo se fundió con esas corrientes, beneficiándose mútuamente.

4. Trento tiene su significación doctrinal en no haber condenado simplemente los errores luteranos, sino haber dado con precisión y seguridad la doctrina positiva católica. En este aspecto quedó la laguna del primado romano. Tiene su significación reformatoria en haber acometido generosamente la reforma de la Iglesia en todos sus órdenes. También aquí queda la laguna de la unión con las iglesias orientales y de las nuevas misiones de las Indias. Tiene su significación histórica en estar colocado entre dos épocas características de la historia de la Iglesia.

5. Necesidad del Concilio desde el punto de vista doctrinal, para deshacer la herejía protestante, después de los trabajos de los controversistas de la primera hora. Labor del Concilio en este sentido e indicaciones sobre su influjo en la teología posterior.

6. El Concilio de Trento, polarizando, encauzando y depurando los múltiples brotes de una renovación teológica, fué el alma del nuevo período de esplendor que ya empezaba en la historia de la Teología. Se estudian los caracteres principales de la teología postridentina y se ve su entronque con las sesiones conciliares. Ante todo la conjugación armónica de los elementos especulativos con los positivos. En segundo lugar, el desarrollo de la problemática a base de la Suma de Santo Tomás. Después, su vida intelectual pujante y atrevida, cuyo mejor indicio es el resurgir de las escuelas teológicas. Finalmente, el matiz de apostolado y de piedad honda y vivida, como correspondía a los tiempos de la Reforma católica. En todos estos caracteres actuaba un influjo oculto de Trento.

7. Trento no ha quedado como un mero símbolo, como un episodio pasado. Permanece no sólo en su credo, sino en sus directivas. Hoy como entonces, nos dice el gran Concilio a todos: la Iglesia no necesita de apoyos extraños; se basta a sí misma. Hoy como entonces nos pronuncia una palabra austera: disciplina. Y hoy como entonces Trento nos enseña el cuidado asiduo y constante de los Romanos Pontífices para la defensa de los derechos de Dios y del alma cristiana, de la integridad de la fe y de la moral.

8. El mensaje de Trento tiene muchos puntos de actualidad para la Europa de nuestros días, desgarrada por la guerra y mucho más por las filosofías ateas.

San Ignacio de Loyola

1. * F. Lator S. I., *Los Ejercicios y el Diario de N. S. Padre* (Manr 17 [1945] 97-115).

2. * V. LARRAÑAGA S. I., *El Diario espiritual de San Ignacio. En el cuarto centenario de su composición (2 feb. 1944 - 27 febr. 1545)*. (MiscCom 4 [1945] 275-315).

1. Comparando los Ejercicios con el Diario espiritual, el autor se fija en los puntos siguientes: Eligiendo al azar detalles y pasajes curiosos del Diario, vemos que el Santo vivía todos los Ejercicios. Un caso especial y característico en la ascética ignaciana es la manera de elección, que se extiende no sólo al estado de vida sino a otras muchas cosas. Finalmente el análisis de un día en el Diario (dos ejemplos pone el autor) nos enseña algo de la intensidad espiritual del alma privilegiada de San Ignacio.

2. Examen del Diario espiritual de San Ignacio, dentro de la literatura mística universal. Después de exponer la conservación del precioso documento y de probar su carácter estrictamente místico, se detiene el autor en los siguientes aspectos de la espiritualidad ignaciana. Ante todo destacan las comunicaciones de las tres Divinas personas en el misterio Trinitario. En ese vuelo del espíritu sigue siendo su guía y su camino Jesucristo, por quien tenía acceso en el Espíritu al Padre. Entre los dones infusos llama la atención particularmente el don de lágrimas, en una magnitud tal que pocas veces habrá sido igualado en la hagiografía católica; don de lágrimas, cuyo significado y valor hay que centrarlo en la unión consumada y permanente del alma con Dios. Otro don es el llamado por San Ignacio "la loquela interna y externa". Es de gran interés el don de acatamiento reverencial ante Dios, que tiene su paralelo en el capítulo 38 de la Autobiografía de Santa Teresa. En la unión mística de San Ignacio falta el aspecto nupcial, quedando la realidad misma bajo la idea de servicio. Finalmente se estudia el valor altísimo del Diario en materia de pobreza evangélica, aspecto cuyo paralelo tampoco falta en Snnta Teresa.

Diego Laínez

F. CERECEDA S. I., *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo (1512-1565)*. Dos tomos. Madrid (Ed. Cultura Hispánica), 1946. En 8.°, XXXIV + 633, 582 p.

Obra de grandes alientos es la que ha emprendido el P. Cereceda en este libro. No se trata de una vida vulgar del P. Laínez. Se pretende colocar su figura en el marco de su siglo, dándole así la significación histórica que tuvo realmente en su época. Principalmente en el aspecto religioso. No en

vano Laínez es figura de relieve en los tiempos de la Reforma Católica. Agrupados más bien por cuadros históricos van sucediéndose los temas varios de la vida de Laínez. Por eso mismo las alternativas son grandes entre la sencilla apacibilidad de unos y la recia lucha de otros. El P. Cereceda, ardientemente entusiasmado con su héroe, nos ha logrado dar de él un retrato algo distinto del que vulgarmente corre. Laínez en efecto no es el hombre impulsivo y vehemente de alguna conocida anécdota de Trento. Es el hombre amable, bondadoso, inclinado a la amistad y a la confianza, que despierta en todos simpatías, que no suscita enemigos personales (pese a ciertas fobias instintivas). Y este retrato parece acercarse mucho a la realidad.

La obra tiene además un marcado carácter de modernidad. No sólo en el estilo (en el que dicho carácter tal vez resulta exagerado a ratos), sino en la concepción histórica, en la interpretación sintética de los hechos, en la información amplia y generosa, en las alusiones más o menos ocultas a problemas o soluciones del día.

En la historia de la teología son de gran interés, no sólo los ocho largos capítulos dedicados a Trento, con información completa (habría que señalar especialmente los capítulos 19 y 20), sino también los que se refieren a los Colegios y a los escritos de Laínez. En el punto de su formación teológica de París hubiéramos deseado una exposición más amplia y más profunda. Un estudio del medio ambiente científico más detenido (está apenas indicado), hubiera sido de gran interés no sólo para definir las tendencias ideológicas del insigne teólogo, sino aun para explicar históricamente algunos aspectos doctrinales de la primera generación teológica de la Compañía. En ese sentido es un acierto haber subrayado Alcalá al lado de Salamanca. El episodio escolar del Colegio Romano no sabríamos decir si obtiene una interpretación justa o si toma proporciones exageradas. De todos modos hay que anotarlo con cuidado, al igual que las páginas que se refieren a la naturaleza de la gracia en las sesiones tridentinas.

Decididamente hubiera ganado la lectura y el estudio de la obra con no dejar las notas para el final de los capítulos. Pero fuera de esto la impresión es excelente.

Sta. Teresa de Jesús

LUIS DE SAN JOSÉ C. D., *Concordancias de las obras y escritos de Santa Teresa de Jesús*. Burgos (El Monte Carmelo) 1945. En 16.°, XV + 1026 p.

Indice completo de las materias, personajes y aun palabras de algún interés, que recurren en los escritos de Santa Teresa. Como se da la frase entera, hay el suficiente contexto para poder determinar suficientemente el sentido. La obra es de gran utilidad para todo el que haya de trabajar sobre escritos teresianos en sus diversos aspectos.

Fr. Luis de Granada

P. Lain Entralgo, *La antropología en la obra de Fr. Luis de Granada.* Madrid (Consejo Superior de Inv. Cient.), 1946, 366 p.

El autor recoge, clasifica e interpreta los datos que las obras de Fr. Luis de Granada nos ofrecen para una visión del hombre. Después de una primera parte introductoria, que es visión del conjunto de la creación visible, inspirada sobre todo en la lectura de los Santos Padres, se aborda el problema central, que se desdobla obviamente en dos problemas. El primero mira al hombre en su aspecto anatómico y fisiológico. El segundo quiere penetrar en su interpretación más profunda. Contrapone el autor el optimismo de la *Introducción al Símbolo de la fe*, al pesimismo de la *Oración y Meditación*. La *Guía de pecadores* presenta una evolución en sentido optimista en sucesivas ediciones. Intenta el autor una solución al problema a base de interiores experiencias de Fr. Luis. Sin poder desconocer el influjo sujetivo, sería preciso ahondar más en las intenciones y en los objetos de dichas obras. Siempre habrá en la doctrina católica una oposición clara entre la obra de Dios y la obra del hombre, en cuanto ésta tiene de natural y no divinizada por la gracia. Oposición que es sin duda más aguda si se comparan el estado de justicia original con el estado de naturaleza caída; pero que existe también en muchos aspectos aun cuando se compara con este último estado el de naturaleza pura. No es sólo la visión serena de la obra de Dios, sino también la humilde visión de la obra del hombre y aun de los puntos oscuros de su naturaleza, lo que debe servir al peregrino de Dios para avanzar en su camino a la patria. Sólo así se obtiene la verdadera síntesis del optimismo cristiano y sobrenatural, que bulle sin duda en la obra literaria de Fr. Luis.

B. Juan de Avila

1. * J. Sola S. I., *Nota bibliográfica. Códices, estudios, vidas, iconografía y ediciones de las obras del B. Avila* (Manr 17 [1945] 351-388).

2. * R. García Villoslada S. I., *Sermones inéditos del Maestro Juan de Avila* (EstEcl 19 [1945] 423-461).

3. * B. Juan de Avila, *Sermón inédito. Tertia Dominica Adventus* Ed. por R. García Villoslada S. I., en Manr 17 (1945) 390-403.

4. * C. M. Abad S. I., *Un sermón inédito del B. Juan de Avila* (SalT 33 [1945] 304-312, 428-439).

5. B. Juan de Avila, *Dos Memoriales inéditos para el Concilio de Trento* Ed. por R. García Villoslada S. I., en MiscCom 3 (1945) XXXVI + 172 p.

6. * J. A. de Aldama S. I., *Un problema de autenticidad* (Manr 17 [1945] 347-350).

7. * F. Carrillo, *El Cuerpo Místico en la doctrina del Apóstol de Andalucía* (Ib., 202-235).

8. * M. Nicolau S. I., *La virtud de la fe en las obras del B. Avila* (Ib., 226-252).

9. * J. Calveras S. I., *La devoción al Corazón de María en el "libro de la Virgen María" del B. Avila* (Ib., 296-346; 18 [1946] 3-29).

10. * R. García Villoslada S. I., *La figura del B. Avila* (Manr 17 [1945] 253-273).

11. * A. Torres S. I., *El B. Juan de Avila, reformador* (Ib., 193-201).

12. * B. Jiménez Duque, *El B. Juan de Avila y su tiempo* (Ib., 274-295).

1. Amplia bibliografía, recogida con interés y cuidado, de los manuscritos (hasta 16), ediciones (castellanas, francesas, italianas, inglesas, alemanas, griega y holandesa), inéditos del Maestro (es decir, sin publicar hasta el siglo XX, o no publicados aún), y estudios sobre su vida y su doctrina.

2. Descripción sumaria de un códice de Oña, que contiene una colección de sermones y otros escritos del Beato. Los sermones son 18 (uno ya publicado). La mayor parte de los demás escritos los publicó ya en su edi-

ción Fernández Montaña. El autor discute la autenticidad de cada pieza, rechazando algunas.

3. Edición de un sermón para el tercer domingo de Adviento, que se contiene en el códice descrito en el trabajo anterior.

4. Introducción y edición del sermón predicado por el Beato en la profesión religiosa de la Condesa de Feria, Doña Ana Ponce de León. El texto se toma del manuscrito de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Est. 27, gr. 2, n. 27.

5. El P. Abad hace la edición de dos Memoriales entregados por el Beato al Arzobispo de Granada D. Pedro Guerrero para que los llevara a Trento. El primero, desconocido hasta la fecha, está destinado a la segunda convocatoria del Concilio. El texto se toma de un único códice, el de la Academia de la Historia a que hacemos referencia en el número anterior. Pero se sabe que existe otra copia más, tal vez anterior. El segundo Memorial, conocido ya hace años por Jedin, está destinado a la tercera convocatoria del Concilio. Para su edición se dispone de tres códices: el ya citado de la Academia de la Historia, uno de la Universidad Gregoriana (Ms 712) y otro del Escorial (Ms & III 21), aunque también aquí se conoce otra copia que ha sido inaccesible al editor. Este toma como base de su edición el manuscrito de la Universidad Gregoriana, con el que coincide casi del todo el del Escorial.

6. El aviso que figura en el códice de Oña al principio de las dos pláticas a los sacerdotes de Córdoba, no es sino un fragmento de una carta dirigida por el Beato al P. Juan de la Plaza, cuyo principio se da aquí, tomado de la Historia manuscrita de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús, por el P. Juan de Santiváñez. Queda restituída así la fecha de la nueva carta, es decir 1554. Pero ese documento suscita el problema de la autenticidad de las pláticas, cuya atribución al Beato parece por otra parte no poderse poner en duda.

7. Estudia el autor en las obras del Beato la aplicación de la Redención en el Cuerpo Místico. Recogidas otras muchas metáforas para expresar la unión de Cristo con los fieles, la del Cuerpo Místico es unión de la cabeza con los miembros, "que hacen una persona". A continuación analiza la doctrina del Beato sobre la cabeza, los miembros (con especial estudio de la Santísima Virgen) y el alma del Cuerpo Místico, que es el Espíritu Santo. Termina señalando las relaciones de la cabeza con los miembros y de éstos entre sí, y la necesidad y medios de incorporarse al Cuerpo Místico.

8. Sistematización de las enseñanzas que sobre la virtud de la fe andan dispersas por las obras del Beato. Se van clasificando según los siguien-

tes apartados: concepto de la fe, credibilidad, otros valores de la fe, temor de perderla, sus impedimentos y remedios contra su pérdida.

9. Síntesis de toda la Mariología del Beato, que se pone como base para recoger y clasificar después sus enseñanzas en torno al Corazón de María. Este, que en el Beato tiene gran preponderancia al hablar de Nuestra Señora, se descubre en los deseos de la Virgen cumplidos por Dios, en su martirio perpetuo de amor y especialmente en su muerte.

10. El Maestro Avila queda situado entre el Renacimiento y la Contrarreforma, en la línea de los grandes predicadores medievales. Rasgo característico suyo fué su paulinismo, en la vida y en el pensamiento.

11. Figura austera del gran Reformador, que no sólo con su palabra, sino más aún con su vida pobre y crucificada contribuyó como pocos a la ingente obra de la Restauración católica.

12. En la espiritualidad española del siglo XVI, el Beato significa, dentro de la movilidad imprecisa de las corrientes de su época, la síntesis doctrinal, construída a través de innumerables tanteos, gracias a su instinto ortodoxo, su ingenio y la gracia divina.

Fr. Luis de León

* A. C. Vega O. S. A., *Los nueve Nombres de Cristo, ¿son de Fr. Luis de León?* (CD 157 [1945] 17-87).

Existe un opúsculo titulado "De los 9 Nombres de Cristo", hallado entre los papeles originales del B. Alonso del Orozco, y publicado en la Revista Agustiniana en 1888. El parentesco evidente del opúsculo con la famosa obra de Fr. Luis ha puesto el problema de la autenticidad y el de las mutuas dependencias. El P. Muiños defendió que el opúsculo era del B. Orozco y que de él dependía la obra de Fr. Luis. En cambio el P. Gregorio de Santiago Vela sostuvo la anterioridad de esta última, de la que el opúsculo del Beato sería sólo un extracto. El último editor, P. Félix García, piensa esto mismo. Pero el autor del presente artículo defiende: el opúsculo no es del B. Orozco: coincide sustancial y aun literalmente con el "papel" de que se nos habla en los Nombres de Cristo; este papel es de Marcelo, y Marcelo no es otro que el propio Fr. Luis.

B. Alonso de Orozco

* P. M. Bordoy-Torrents, *Notas preliminares para el estudio del B. Alonso de Orozco como escriturario* (CD 157 [1945] 309-329).

Hablando en general se puede decir que, a pesar de buscar el B. Orozco en la Escritura sus aspectos espirituales con preferencia, deseaba siempre con todo empeño partir del sentido literal cierto, apelando para ello muchas veces a los textos originales. Entre sus obras espiga el autor la doctrina y las palabras mismas del Beato sobre la profundidad y autoridad de la Escritura, sobre el modo de estudiarla y sus sentidos (parece admitir más de un sentido literal), sobre su unidad, sobre maneras de entender diversas proposiciones y vocablos. Reúne después algunos ejemplos del vocabulario hebráico del Beato, que suscitan el problema de su conocimiento de la lengua santa; y termina con la referencia de varios casos en que acude el Beato a la versión de los 70.

S. Juan de la Cruz

* Simeón de la Sagrada Familia O. C. D., *San Juan de la Cruz y el Purgatorio* (RevEspir 3 [1945] 19-30).

Comenta el autor y explica literaria y psicológicamente en su contexto unas conocidas palabras de San Juan de la Cruz (*Noche Oscura*, 2, 7, 7). en que parece admitir el Santo en las almas del purgatorio la incertidumbre de su propia salvación.

Valencia

J. Espasa Signes, *El proceso apologético, según Gregorio de Valencia*. Valencia [1946] 137 p.

La presente tesis doctoral, cuyas primicias publicó ATG en el anterior volumen (p. 99-123) pretende estudiar la apologética de Gregorio de Valencia; pero no entera, ya que la Eclesiología no se toca por intentar el autor más bien analizar en el teólogo de Ingolstad los elementos preparatorios del acto de fe. En dos obras estudia Valencia el proceso racional para la fe: en el *Analysis fidei* y en sus Comentarios a la Suma. Ambas

exposiciones coinciden en los puntos siguientes: en distinguir dos procesos, el de la prudencia y el de la fe, de creer y de querer creer; en fundar la fe sobre la revelación, mientras funda la prudencia sobre los motivos de credibilidad; en afirmar que el juicio de la prudencia es necesario para el acto de fe. Pero mientras el *Analysis* no estudia la razón formal, los Comentarios sí. El *Analysis* tiene un carácter apologético; los Comentarios lo tienen teológico. Y es interesante que la Eclesiología, que en el *Analysis* forma parte del proceso apologético, en los Comentarios entra en el teológico. Del proceso apologético, así entendido, se deduce que para Valencia es imposible el acto de fe sin revelación (como razón formal) y sin fe adquirida, o conocimiento de esa revelación por los motivos de credibilidad (como prerequisito necesario). Así se plantea el difícil problema de la función que ejerce la fe adquirida con respecto a la fe infusa. El problema en el siglo XVI se concreta así: la revelación conocida sólo por fe adquirida (mediante los motivos de credibilidad), ¿es ya razón formal de la fe sobrenatural o infusa? ¿o se requiere todavía después que esa revelación se conozca por la misma fe sobrenatural? Lo que equivale a preguntar si en el acto de fe se afirma la revelación como razón formal del acto; o también, si la fe incluye discurso virtual o no. A pesar de las interpretaciones contrarias que se han dado, el autor establece bien que Valencia no conoce el discurso virtual, niega expresamente que se afirme en el acto de fe la revelación como razón formal y defiende en cambio que la revelación, conocida sólo por los motivos de credibilidad, es la razón formal de la fe. Es, pues, inexacto ver en Valencia un precursor de Suárez para el análisis de la fe. Dando un paso más, estudia el autor el problema de la credibilidad, analizando el valor y el oficio de los motivos que la engendran. En este aspecto Valencia sostiene que los motivos nos llevan al juicio de credibilidad por sí solos, con la única condición de que haya en el corazón la rectitud necesaria para querer abrazar la fe. La necesidad de la gracia no es para formar ese juicio, sino para que éste sea sobrenatural. Dicho juicio es cierto, con una certeza que Valencia llama probable, pero que es verdadera certeza moral máxima. Pasa finalmente el autor a estudiar los motivos de credibilidad tal y como aparecen en Valencia: autoridad científica y moral, constancia de los mártires, reforma moral de las costumbres, conversión del mundo, el milagro, los testimonios insignes, la muerte de los perseguidores, el testimonio de los judíos, las profecías, la santidad de la doctrina, su naturaleza intrínseca, su carácter armónico, su eficacia santificadora, la antigüedad de las Escrituras, la persona de Cristo, que profetiza, predica con insigne eficacia, tiene egre-

gia dignidad, el testimonio interno de los creen, y por último el argumento de convergencia. El autor puntualiza el valor de cada uno de estos argumentos e indica el mérito de Valencia en su uso, por ejemplo a propósito del argumento de convergencia.

Tal es el libro del Dr. Espasa, que nos da a conocer muchos aspectos de interés en la apologética de Valencia y en general en su doctrina teológica sobre la fe, aunque en forma tal vez demasiado esquemática.

Zumel

* M. Ortúzar O. M., *Lecturas morales del P. Maestro Francisco Zumel* (1540-1607), *vistas en sus aspectos principales* (Est 1 [1945] 1, 9-64; 2, 42-86; 3, 22-39).

Brevísimo recorrido del Comentario de Zumel a la 1.2, con notas sobre su contenido ideológico, con salpicados comentarios, demasiado fáciles y sobradamente desenfadados en ocasiones.

Suárez

1 * J. Iturrioz S. I., *Un primer opúsculo de Suárez, desconocido hasta ahora (De essentia, existentia et subsistentia).* (EstEcl 18 [1944] 331-359).

2. * J. Iturrioz S. I., *En torno al ockamismo de Suárez* (EstEcl 19 [1945] 61-130).

3. * E. Guerrero S. I., *Sobre el voluntarismo jurídico de Suárez* (Pens 1 [1945] 447-470).

1. Suárez en su primera obra (*De Incarnatione*) cita ya repetidas veces un opúsculo suyo, próximo a la publicación y que titula *De essentia, existentia et subsistentia*. El opúsculo, compuesto al mismo tiempo que el comentario a la tercera parte, no se ha encontrado hasta el presente. Comparando la tercera edición del *De Incarnatione* con la primera, observamos que todas las citas que en ésta se hacen del opúsculo se sustituyen en aquella con citas de las *Disputationes Metaphysicae*. Ello parece indicar que el antiguo opúsculo había sido incorporado a la nueva obra metafísica. El autor verificando las citas encuentra el opúsculo en las disputas 31 y 34. A través de este opúsculo es posible fijar algunas características de la personalidad de Suárez, especialmente su concepción unitaria de toda la filosofía.

2. El artículo, ocasionado por las acusaciones de Giacon en su obra sobre Guillermo de Ockam, trata de analizar la afirmación de que para Suárez el concepto de ente es universal aplicable unívocamente a los inferiores. Expuesta y puntualizada la doctrina de Ockam sobre la univocación, se establece la actitud fundamental de Suárez, totalmente distinta de la de Ockam, y se estudia el concepto suareciano del ser en sus tres aspectos de razón formal del ser, concepto formal del ser y concepto objetivo del mismo. Suárez, por un proceso lógico-objetivo, que se detalla, llega a la unidad imperfecta del concepto objetivo. La analogía, concebida por Suárez en forma dinámica de gran valor metafísico, es de importancia para entender al Doctor Eximio. Se explican sus peculiaridades. Resultados del trabajo son los siguientes: Ockam y Suárez están totalmente distanciados en cuanto se refiere al valor que uno y otro conceden a la pura dialéctica, como en tender aquel al mundo de los puros conceptos, mientras que éste se orienta hacia la realidad. Es verdad que Suárez admite la unidad del concepto de ser. Pero siempre rechazó la idea de que ese concepto fuera universal o se aplicase unívocamente a los inferiores, como no podía menos de hacerlo al admitir su carácter analógico. El que Suárez coincida con Ockam en afirmar cierta unidad del concepto de ser (entre profundas divergencias en ese mismo punto) no es suficiente para tachar a Suárez de nominalista.

3. Frente a las acusaciones que se hacen a Suárez de voluntarista en su concepción de la ley, el autor examina cuidadosamente la doctrina del Doctor Eximio y deduce las siguientes conclusiones. "Suárez no ha establecido jamás que la ley en toda hipótesis o en toda concepción legítima de su significado o contenido consista en el acto de la voluntad, y menos en ese acto solo, aunque haya dicho muchas veces que sólo el acto del entendimiento no puede ser causa adecuada de la estricta obligación, y que el acto de la voluntad (recta y justa) es siempre necesario para este efecto... Suárez, prescindiendo de cuestiones nominales y de estados de la cuestión diferentes, y ateniéndose a la cosa en sí, ha acentuado con Santo Tomás y todos los grandes y autorizados maestros escolásticos, y no menos que el que más, la necesidad de que la voluntad preceptiva o prohibitiva se conforme con el orden objetivo, esto es, con las exigencias del bien común, conocidas y propuestas por la razón como norma inviolable del acto volitivo". "Entre Suárez y Santo Tomás existe una absoluta identidad de fondo en la definición y concepto de la ley, y sólo hay diferencia en pormenores de detalle y de expresión, y a veces de perspectiva".

La Palma

* F. Cereceda S. I., *Carta necrológica sobre el P. Luis de la Palma* (Manr 17 [1945] 155-161).

Se edita la carta escrita por el P. Aguado al día siguiente de la muerte del P. La Palma, es decir el 21 de abril de 1641, como parece hay que corregir la evidente errata de la fecha.

Saavedra

1. * B. Lahoz O. M., *La "Sacra Deipara" del Mercedario Saavedra* (Est 1 [1945] 2, 6-41).
2. * J. M. Delgado O. M., *Fr. Silvestre de Saavedra y su concepto de maternidad divina* (EstMar 4 [1945] 521-558).

1. Se da el índice de la obra mariana del P. Saavedra, que se publicó por primera vez en 1655. A continuación se reseñan algunas tesis más características del teólogo mercedario, indicando los fundamentos en que las apoya. Se alude por fin a la actualidad del libro.

2. El P. Delgado nos traza una cuidadosa nota biobibliográfica del Maestro Saavedra, muy de estimar por poner en claro varios puntos oscuros. Pasa después a proponer la tesis fundamental de su obra: la elevación físico-sobrenatural de María al estado de la divina maternidad. Esa elevación maternal se hace mediante una cualidad física, intrínseca a la potencia generativa de María, que le confiere por su propia naturaleza el poder físico de engendrar una hipóstasis divina. Pertenece por lo mismo al orden hipostático y al sobrenatural, y consiste en una participación formal de la fecundidad de Dios, que podría denominarse una segunda naturaleza. El autor recoge los principales argumentos en que fundamenta Saavedra su tesis. Pero hace más; quiere dar con los orígenes de la teoría y los encuentra en las disputas *de auxiliis*, ambiente en que se formó Saavedra. Sin embargo hay dos aspectos distintos en la cuestión. En la maternidad divina hay sin duda una cooperación de Dios con María, que pertenece al dogma de la maternidad virginal. Toda ulterior cooperación, si se afirma, podrá entenderse de un modo o de otro, según las diversas tendencias teológicas. Pero el punto está en ver si se debe afirmar. Y en este sentido no entendemos cómo las controversias *de auxiliis* pudieron influir en poner como tesis el hecho de la cooperación, como lo hace Saavedra. Hay un equívoco a la base de todo sistema. ¿Con qué derecho se afirma la necesidad de una

ordenación intrínseca al término total de la generación de María? No hay que olvidar que el ser engendrado se atribuye a la persona, como a sujeto de atribución; pero el término de la generación es la naturaleza (3 q. 35 a. 1).

Juan de Santo Tomás

1. * V. Beltrán de Heredia O. P., *Breve reseña de las obras de Juan de Santo Tomás y de sus ediciones* (CTom 69 [1945,II] 236-240).

2. * V. Beltrán de Heredia O. P., *Dictámenes y escritos inéditos del Maestro Juan de Santo Tomás* (Ib., 288-341).

3. * V. Beltrán de Heredia O. P., *El Maestro Juan de Santo Tomás y la "Historia profética" del carmelita P. Francisco de Santa María* (MCarm 46 [1945] 5-35).

4. * I. Menéndez-Reigada O. P., *Fr. Juan de Santo Tomás* (CTom 69 [1945,II] 7-20).

5. * E. Sauras O. P., *Lo divino y lo natural en la Teología según Juan de Santo Tomás* (Ib., 21-47).

6. * T. Urdánoz O. P., *Juan de Santo Tomás y la transcendencia sobrenatural de la gracia santificante* (Ib., 48-90).

7. * M. Cuervo O. P., *La inhabitación de las tres divinas personas en toda alma en gracia, según Juan de Santo Tomás* (Ib., 114-220).

8. * M. Peña O. P., *Relaciones entre el Papa y la Iglesia. Comentarios a un texto de Juan de Santo Tomás* (Ib., 91-113).

9. * L. E. Palacios, *La analogía de la lógica y la prudencia en Juan de Santo Tomás* (Ib., 221-235).

10. * L. E. Palacios, *Juan de Santo Tomás y la ciencia moral* (RevEstPol 9 [1944] 557-570).

1. Nota sobre las diversas ediciones de las obras de Juan de Santo Tomás, hecha sobre las indicaciones de la edición crítica benedictina.

2. Publica el autor algunos inéditos de Juan del Santo Tomás:

a) Parecer sobre el Memorial compuesto en 1637 por Juan de Morales acerca de los defectos de forma que se advertían en el Indice de libros prohibidos de 1631 (p. 301-313). Está tomado del A. H. N., Inquisición, libro 291.

b) "Respuesta a la Alegación hecha por parte del Gobernador [del

Arzobispado de Toledo] acerca de la revocación de las licencias para confesar de los religiosos" (p. 315-336). Está tomada de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, PV-101, fol. 249-256. Impreso.

c) Carta al Rvdmo. P. Nicolás Ridolfi de 3 de julio de 1635, publicada por el P. Reiser en el prólogo al tomo segundo del *Cursus Philosophicus*, y mejor reproducida aquí según el original (p. 339s).

3. Uno de los más calificados censores de la "Historia profética" fué Juan de Santo Tomás. Se editan aquí:

a) Su censura de 12 de octubre 1633 (p. 8-25).

b) Su Memorial al Consejo de la Inquisición, a principios de octubre 1638 (p. 275).

c) Su Memorial de 2 de abril 1639 (p. 28-32).

Todos estos documentos están tomados del A. H. N., Inquisición, leg. 4. 515.

4. Semblanza de la vida y obras de Juan de Santo Tomás al recurrir el tercer centenario de su muerte.

5. Al determinar la naturaleza de la teología según Juan de Santo Tomás, se fija su punto de arranque en los principios de fe, aceptados y creídos con fe divina. A su lado, los principios de razón se usan en un plano inferior y meramente instrumental, pues de ellos no se saca la conclusión, sino de los principios revelados. Más aún, para usar en teología esas verdades racionales es preciso previamente reflejar sobre ellas en funciones de aprobación la luz divina de la fe, sin lo que no servirían para explicar lo revelado. Las conclusiones teológicas son más ciertas que cualquiera otra conclusión científica y que los mismos primeros principios racionales; sin que esto quiera decir que sean más evidentes. Finalmente, en teología desaparecen las diferencias entre especulación y práxis, no por no darse en ella lo que estas diferencias tienen de perfectivo, sino por unificarse en un principio eminente, que es sobrenatural y divino. De ahí que sea inexacto e injusto llamar a Juan de Santo Tomás (cuya doctrina queda expuesta) el máximo exponente del racionalismo teológico.

6. Para explicar la esencia íntima de la gracia santificante, su efecto formal primario como consorcio y participación de la naturaleza divina, Juan de Santo Tomás sigue la explicación de Juan Vicente ("quatenus est ipsum Esse imparticipatum et independens, omnem praehabens essendi plenitudinem"). Es imposible no hacer notar al leer este trabajo, que hablar de "idea suareciana de sobrenatural quoad modum en los actos preparatorios a la justificación y en las gracias actuales que los producen" es desconocer que Suárez abiertamente sostiene la sobrenatura-

lidad quoad substantiam ratione obiecti formalis en dichos actos (*De Gratia*, 2, 5ss).

7. El estudio del P. Cuervo es de un interés marcadísimo para la historia de la teología. Se trata de la razón formal de la inhabitación divina en el alma justa. La evolución histórica de las explicaciones dadas queda trazada así:

a) Antes de Santo Tomás las soluciones son muy vacilantes y poco satisfactorias. Alejandro de Alés y S. Alberto Magno insisten en la causalidad de la gracia, mientras S. Buenaventura subraya la idea de donación.

b) Santo Tomás, supuesta la explicación de la existencia de Dios en las cosas (que es una relación real de éstas a Dios y una relación de razón de Dios a ellas) y su razón formal (que es la acción divina en las creaturas), afirma la presencia de inmensidad como presupuesto necesario y sostiene que sólo la gracia santificante puede ser la causa de la inhabitación de las divinas Personas en el alma, no precisamente en cuanto efecto de Dios, sino por razón de las operaciones de conocimiento y amor procedentes de la misma.

c) Los primeros teólogos dominicos después de Santo Tomás siguen en general al Doctor Angélico, aunque no faltan vacilaciones y desorientaciones. Estas se acentúan en otros autores, aun discípulos de Santo Tomás, como Egidio Romano, que da como explicación la caridad "secundum quam in Deo sumus per amorem et Deus in nobis per cognitionem".

d) El Nominalismo es la negación más tajante de la explicación del Angélico. Ni admite sus presupuestos, ni sostiene su solución, ni aun la realidad del hecho mismo que se quiere explicar. Fenómeno puramente contingente, que sólo depende de la voluntad divina, la inhabitación no encuentra una explicación metafísica asignable. La solución de Santo Tomás es ineficaz y a lo más puede admitirse como consecuente y manifestativa.

e) Contra el Nominalismo se alza ante todo una fuerte reacción "pseudo-tomista". La encabezan dos grandes teólogos: Zumel y Suárez. Para Zumel, la solución está en la naturaleza misma de la gracia como participación formal del ser de Dios en sí mismo, la cual lleva anejo consigo un modo eminente de existir Dios en el alma. Suárez ve una dificultad insoluble en la fórmula de Santo Tomás "sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante", si no se la explica más. Para evitar esta dificultad, se fija en la naturaleza de los dones sobrenaturales de la gracia, especialmente en la caridad, que, como amistad que es, exige la presencia de los amigos, no sólo afectiva, sino en lo posible de unión real. Para Suárez esta solución es una mayor declaración de la de Santo Tomás.

f) En el período siguiente se delinean cuatro actitudes distintas en relación con la explicación suareciana. Unos, como Nazario, la concilian con la de Santo Tomás. Otros muchos, como los Salmanticenses, González de Albelda, Gonet, Billuart, francamente se adhieren a Suárez. Godoy, al querer refutar a éste, llega hasta a negar el hecho de la presencia real y sustancial de la Trinidad en el alma. Finalmente otros, como Juan de Montalbán, prescinden de toda discusión escolástica, para contentarse con los datos positivos dogmáticos en la materia.

g) La legítima restauración del pensamiento tomista la lleva a cabo Juan de Santo Tomás. Refuta la solución de Suárez y reintegra la del Doctor Angélico, resolviendo la dificultad fundamental suareciana. La clave para esto último se la da la presencia de inmensidad, que es presupuesto necesario para la inhabitación. En virtud de la inmensidad, las Personas divinas estaban ya real y sustancialmente en el alma, aunque sólo en cuanto son una misma cosa con la esencia. Para que comiencen a existir como distintas entre sí, basta que surja en el alma una nueva relación real hacia Ellas como surge por la gracia en cuanto principio de las operaciones de conocimiento y amor, cuyo objeto connatural son las mismas Personas divinas.

Tal es en líneas generales el benemérito trabajo del P. Cuervo. Era casi imposible que en una síntesis histórica tan dilatada, que sin duda puede completarse aún, no se mezclasen detalles de menos valor objetivo; como, por ejemplo, lo relativo a la posición de Escoto (p. 169), la solución de Vázquez y Valencia (p. 179s), los "procedimientos" ("añagaza" se dice en otra parte) de Suárez (p. 185), etc., Así no nos parece justa la apreciación hecha acerca de Vázquez, el cual lo único que dice es que la presencia de Dios en el alma "tamquam cognitum in cognoscente" no sería presencia sustancial si no se presupusiese la inmensidad. En lo cual no hay nada de Nominalismo. ¿No se insiste en que es esa la mente de Santo Tomás, y que ahí está la solución de la dificultad suareciana? Tampoco el texto citado de Valencia parece justificar el juicio que de él se forma; tanto menos, cuanto que Valencia en otra parte (*In 1*, disp. 1 q. 8 punct. 3) aprueba simplemente la fórmula de Santo Tomás. Finalmente, si la Encíclica "Mystici Corporis" supone sin duda una recomendación autorizada de la fórmula de Santo Tomás, sería injusto entender esa recomendación como una reprobación de fórmulas que históricamente se han dado como una mayor declaración de aquella y que merecieron una aprobación semejante en la Encíclica "Divinum illud munus" de León XIII.

8. Glosa y prueba de la solución negativa dada por Juan de Santo To-

más incidentalmente al problema de si el Papa pertenece a la esencia de la Iglesia, si debe entrar en su definición y en el primer principio de la Eclesiología.

9. Recogiendo enseñanzas de textos dispersos por las obras filosóficas de Juan de Santo Tomás, expone el autor su doctrina de la analogía de proporcionalidad propia, existente entre la lógica y la prudencia. Estas dos virtudes intelectuales se diferencian en su objeto formal, en su carácter propio y en el uso que de ellas hace el hombre; pero coinciden analógicamente en su misión de regir los actos humanos. La lógica dirige la especulación de modo proporcional a como la prudencia conduce la acción.

10. Frente a la interpretación de Maritain, es acertada la que Ives Simón y León Thiry dan a un célebre texto de Juan de Santo Tomás; según el cual la ciencia moral, en sí misma y prescindiendo de la virtud de la prudencia, no es ciencia práctica sino especulativa. Esta opinión, singular en el tomismo, se encuentra ya en la lógica Magna del dominico Juan Sánchez Sedeño, obra conocida y citada por el maestro de Alcalá.

Historia de las ideas

1. M. E. DAL VERME, *La libertà nell'atto di fede* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, 5). Milán (Vita e Pensiero), 1945, 76 p.

2. J. SANCHIS ALVENTOSA O. F. M., *La escuela mística alemana y sus relaciones con nuestros místicos del siglo de oro*. Madrid (ed. Verdad y Vida) 1946, XII + 237 p.

1. La autora del trabajo que presentamos ha puesto una vez más el eterno problema de la conciliación entre el aspecto racional y el aspecto libre del acto de fe. El libro es preferentemente histórico y pasa revista a las diversas soluciones que se han dado al problema en la historia de la Teología. Ante todo Santo Tomás, que instistiendo en la inevidencia del objeto de la fe, sin embargo "presenta motivos que pueden servir para interpretarlo de tres maneras diversas. La mayor parte de los comentadores optan por la tesis, que la libertad de la fe tiene para Santo Tomás como raíz la inevidencia intrínseca del contenido; otros sostienen que dicha libertad se funda sobre a inevidencia de los motivos de credibilidad; otros finalmente, que se debe al modo da adhesión al dato revelado".

Teoría intelectualística llama la autora a la posición de Cayetano. Distinguiendo entre evidencia de credibilidad y evidencia de verdad, Cayetano

sostiene que la fe no puede salvarse si no es cuando falta la evidencia intrínseca; pero a ella no daña la evidencia extrínseca. En cambio no le da importancia a la distinción entre evidencia de credibilidad y evidencia *in attestante*. El pensamiento de Cayetano ha tenido un seguidor fiel en Billuart, que no aporta nuevos elementos a la solución del problema.

Una mayor acentuación de la libertad de la fe se ve en Báñez y en Lugo. Para Báñez la libertad de la fe se puede conciliar con la evidencia de credibilidad, pero no con la evidencia *in attestante;* y la razón es, porque ésta última proyecta verdadera evidencia intrínseca en el acto. Lugo insiste en la misma línea, con idénticas soluciones para las dificultades obvias de la teoría.

Como posiciones conciliadoras presenta la autora las sentencias de Suárez y de Juan de Santo Tomás. Suárez, al establecer para la fe una aceptación de la autoridad de Dios y del hecho de la revelación fundada en la misma fe, libra a ésta de la necesidad que le impondría la evidencia de credibilidad. Y en ello no hay círculo vicioso ninguno. Tirso González dentro de la misma línea suareciana, propone claramente la diferencia entre fe científica y fe de autoridad, aunque parece rebajar demasiado el papel de la voluntad. En la misma línea está Arriaga; pero tampoco él acepta todas las enseñanzas del maestro. Juan de Santo Tomás admite la composibilidad de la fe con la evidencia de credibilidad; pero no parece que se decida ni por la negativa ni por la afirmativa en la cuestión de la composibilidad entre la fe y la evidencia *in attestante*.

Un último capítulo estudia el problema en los apologetas modernos. En ellos se reproducen las posiciones antiguas. El P. Huguény explica la fe por la inevidencia de los motivos de credibilidad; inevidencia que niega una evidencia absoluta. En cambio el P. Gardeil, el P. Garrigou-Lagrange y el P. Petazzi insisten en la inevidencia del objeto creído; por mucha evidencia de credibilidad que haya, ésta nunca se convertirá en evidencia de verdad. Por camino diferente van los PP. Mattiussi, Billot y Bainvel, para quienes la libertad de la fe se salva por constituir ésta no sólo una adhesión a la verdad revelada, sino una modalidad especial de adhesión, que se mide por el motivo en sí mismo, no por el conocimiento que se tiene del motivo.

La obra, de gran conocimiento de los autores escolásticos, propone en líneas claras la evolución que han tenido el problema y sus soluciones. Es lástima que también en ella se confunda el origen de la sobrenaturalidad de los actos con el hecho mismo de la sobrenaturalidad entitativa. El acto de fe es sobrenatural *quoad substantiam* para todos los teólogos; aun para

los que no creen ser necesario para ello establecer una especificación por un objeto formal sobrenatural.

2. El libro del P. Sanchis recoge los artículos publicados en Verdad y Vida desde el año 1943, que son a su vez partes de la tesis doctoral del autor en la Universidad Central. Determinado el problema en sus contornos necesarios, empieza el autor por poner ante los ojos el panorama de la mística alemana en sinopsis, para descender después a presentarnos las figuras atrayentes del maestro Eckard, de Juan Tauler, el Doctor Iluminado, del admirable Ruysbroeck, con el problema literario del "Libro de las Virtudes" y las "Instituciones" de Tauler. Ligeramente se describe la floración mística española. Finalmente se pasa a determinar los influjos posibles. Ante todo se hace la estadística de los libros alemanes que circulaban por España en el siglo XVI. El influjo germánico va dibujándose en nuestros escritores espirituales muy poco a poco. Casi imperceptible en Francisco de Osuna, se siente más en Bernardino de Laredo, en S. Pedro de Alcántara y Fr. Luis de Granada, poquísimo en Santa Teresa, notablemente en S. Juan de la Cruz. Pero el influjo germánico se acusa fuertemente en Fr. Juan de los Angeles y Fr. Miguel de la Fuente.

El autor se detiene a estudiar al primero de estos dos escritores con particular empeño. En él se advierte la influencia germánica sobre todo en la doctrina sobre el fondo o centro del alma, cuya conquista debe preocupar. Su contacto con las obras de Ruysbroeck aparece sobre todo en la Conquista del Reino de Dios, diálogos en cuya composición ha ejercido también su acción literaria Tauler. La influencia de Enrique de Harpio es también evidente. Pero esto no explica todo el contenido ideológico de Fr. Juan de los Angeles. Entrecruzadas con la corriente germana hay que señalar una corriente efectiva netamente franciscana y otra platónico-renacentista, tributo de la época. Sin olvidar, claro es, la propia personalidad acusada del autor.

La figura de Fr. Miguel de la Fuente es muy poco conocida. Sin embargo su estudio es de importancia, porque el ilustre carmelita une los autores clásicos del siglo XVI con los discípulos del XVII. Su obra es un texto teórico-práctico de Teología mística, en el que se aprovechan no sólo los Santos Padres y los autores medievales, sino aun todos los españoles contemporáneos. Pero además ahí se funden en un solo sistema la tendencia germana y la española.

El trabajo del P. Sanchis está llevado con método y precisión, con seriedad y objetividad científica. Sus conclusiones por lo mismo son generalmente aceptables. Pero una obra de esta índole hubiera debido extender más

el campo de su estudio. La escuela de espiritualidad iniciada por S. Ignacio produjo ya en el siglo XVI frutos literarios que se hubieran debido examinar; empezando por el mismo S. Ignacio. De hacerlo así, no se hubiera puesto como característico de la reacción antimística un texto del P. Alonso Rodríguez, al que fuera del intento del autor se le da un sentido que él sin duda no hubiera admitido. Tampoco parece se hubiera debido prescindir del estudio del B. Avila, siquiera por el influjo inmenso que ejerció el Maestro en la espiritualidad española de su tiempo.

J. A. DE ALDAMA S. I.

2.—Obras diversas

I. BOVER, *Novi Testamenti Biblia Graeca et Latina critico apparatu aucta*. Matriti, 1943, 772 p.

Entre las muchas obras que, con el apoyo económico oficial, se vienen publicando desde 1939, es ésta del P. Bover una de las más importantes y que más gloria y utilidad ha de reportar a las letras y a la ciencia española. No teníamos en España una edición crítica del texto greco-latino del N. T. El P. Bover ha llenado este vacío colmadamente. Puede muy bien ponerse al lado de la edición del P. Agustín Merk. La obra es fruto de mucho trabajo y de años. Concebida el 1913, empezada el 1921 y casi terminada el 1931, por fin sale a la luz el 1943, cuando la del P. Merk, aparecida el 1933 en Roma, llevaba cuatro ediciones.

Como en todos los libros de esta índole, en una página va el texto griego y en otra el correspondiente latino. En la edición del P. Bover siempre va el griego en la página de la izquierda y el latino en la derecha. Los impresores del P. Merk han preferido poner siempre en una misma hoja el texto griego y en otra el latino. Con ello se ha podido hacer una tirada aparte del griego, cosa que no se puede hacer en la española y que sería práctica y conveniente. Con el mismo trabajo de cajistas se hubiera podido tener en un tomito todo el texto griego solo del N. T., como se hizo en Roma y se echa de menos en España.

Al pie de la página griega va el aparato crítico del texto original y al pie de la página latina las citas bíblicas del A. T. y las variantes de Wordsworth y White con respecto al texto de la Clementina. Como se ve, el tex-

to latino no tiene aparato crítico propiamente tal, como lo tiene la edición del P. Merk.

En el margen falta también a la edición española la referencia de los lugares paralelos, que da siempre el P. Merk y son muy útiles y aun necesarios en muchos casos para la exacta interpretación del texto. El P. Bover se contenta con poner al principio de los párrafos o perícopas los lugares concordantes.

El aparato crítico del P. Bover es más breve que el del P. Merk en su conjunto. Desde luego los testigos del texto original que se citan en la edición de Roma son bastante más numerosos y ofrecen más elementos de juicio al profesor y al alumno, para que ellos por sí mismos puedan juzgar sobre el texto adoptado.

Pero el P. Bover ha introducido una novedad muy apreciable: la cita de la lectura adoptada por la ediciones críticas precedentes. Con sóla esta edición española, el lector puede saber en cada caso discutido cuál es la lectura que sigue Tischendorf, Von Soden, Westcott-Hort, Vogels, Bernardo Weis, Lagrange y Merk. Y en determinados libros, Clark, Jacquier y Allo.

En la división o agrupación de los códices el P. Bover ha adoptado la misma que ponía Vaccari el 1937 (Institutiones Biblicae, Lib. III, n.º 45) y Merk en su última edición de 1942; así queda desglobada la ingente familia I de Von Soden.

Al texto sagrado precede una larga introducción donde el P. Bover explica debidamente sus normas y principios, con la enumeración completa de los códices y papiros.

Los tipos griegos de la edición española son elegantes y muy claros, pero más pequeños que los de la romana. El papel biblia más claro; el formato algo más pequeño.

En una segunda edición creemos que la obra ganaría si se aumentase algo el aparato crítico griego en lo que se refiere a la enumeración de códices y Padres. Así por ejemplo en 1 Jn 5,20 el autor ha escogido la verdadera lectura *ton álêzinón*, al verdadero, en vez de *verum Deum*, que tiene la Vg. Pero omite el por qué, mientras que el P. Merk da todos los códices que apoyan esta lectura.

En las palabras del Angel a la Virgen, el P. Bover introduce en el texto griego Lc 1, 28 el *benedicta tu in mulieribus* sin paréntesis ninguno. Merk ha sido más objetivo y crítico. Aunque por los documentos habría que suprimirlas como una interpolación y desdoblamiento del saludo de Santa Isabel, Merk las ha puesto, pero con un paréntesis, que indica suficientemente su origen dudoso.

También mejoraría la edición española con los lugares paralelos y sus mapas, como los trae el P. Merk.

La omisión más dolorosa en la edición del P. Bover es 1 Tim. 1, 18-20, que está en el texto griego y falta en el latino.

En 2 Tim. 3,10 falta también en la Vg. "*propositum*", que responde al *prozései* griego.

Para terminar no podemos menos de felicitar al R. P. Bover por esta obra que será ciertamente un *monumentum perenne* a su ciencia crítica y a su laboriosidad apostólica y gloria notable de los estudios bíblicos españoles. La Biblia greco-latina del P. Bover no debe faltar a ningún profesor. o alumno de teología y todos los intellectuales españoles que quieran ver hasta dónde ha llegado la escrupulosidad crítica de la Iglesia católica en la conservación y trasmisión del texto sagrado deberán también leerla.

J. Leal S. I.

T. Ayuso Marazuela. *Contribución al estudio de la Vulgata en España. La Biblia de Oña.* (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Delegación de Zaragoza. Patronato "Raimundo Lulio". Instituto "Francisco Suárez"). Zaragoza 1945. En 8.°. 135 p.

Con asidua y constante laboriosidad prosigue el Sr. Ayuso sus beneméritas investigaciones sobre la Vulgata en nuestra patria. Los éxitos van recompensando día tras día sus afanes. En el presente trabajo, publica y estudia un notable fragmento de un precioso códice visigótico, que a juzgar por las reliquias que han quedado, en nada tiene que envidiar a los mejores. El estudio ,realizado desde 1940, y ofrecido en extracto en una Conferencia de la Semana Bíblica de 1941, sale en 1945 completo y esmeradamente acabado.

Precede una *Introducción*, en que se da cuenta de las vicisitudes del *Ms* desde hace 50 años, de sus viajes por Roma (S. Anselmo: Comisión de la Vulgata), Silos, etc. En ella se demuestra: a) que es el Ms 679 de Upson Clark (*Collectanea Hispanica* p. 56), prestado a la Comisión de la Vulgata de Roma, donde lo examinaron Dom Gasquet, Dom de Bruyne y otros; b) que es el mismo de Silos n.° 246 (Millares Carlo, *Tratado de Paleografía española*. Madrid 1932, p. 470); c) que es el mismo presentado en la Exposición Bíblica de Zaragoza en 1940. Su poseedor inmediato, hace poco fallecido, fué D. Vicente Pereda, de la Hermandad de Sacerdotes Operarios; hoy pertenece el *Ms* a dicha Hermandad. El lo recibió del párroco de

Pereda (Burgos, no lejos de Oña), y éste a su vez de un seglar de dicho pueblo, en cuya casa parece estuvo el códice entero y por quien fué empleado en usos domésticos, salvándose solamente pocos folios (los 11 que estudia Ayuso y una hoja publicada por Dom Andrés del Monasterio de Silos).

La 1.ª *Parte* del trabajo (p. 17-40) la constituye la edición en fotograbado del fragmento. La mayoría de las fotocopias están reproducidas exquisitamente (el papel no ayuda demasiado), de modo que, a pesar de la reducción, su lectura es posible y aun fácil. Sólo los fol. 1r, 3r y algo del 2vb, difícilmente asequibles.

Descripción y estudio paleográfico son el objeto de la 2.ª *Parte* (p. 41-55). Los 11 folios actuales contienen Lc 22, 67b-24, 53 y Ioh 1,1-21,25 (con excepción de Ioh 9,8b-12,50b) y el Proemio de S. Peregrino (casi íntegro) a las Epístolas de S. Pablo, seguidos de un pequeño fragmento r y v del folio 12 (actual) interesantísimo para el estudio crítico, por conservar los cánones de las epístolas de San Pablo que siguen al Proemio de S. Peregrino, con lo cual conocemos el orden del Canon y lo que contenía entre S. Juan y S. Pablo. El estudio paleográfico de los caracteres del *Ms* lleva al Sr. Ayuso a la conclusión de que se confeccionó a mediados del s. X o poco más tarde.

La 3.ª *Parte* (p. 55-77), después de colacionar todas las variantes (500) del texto, las estudia en sí mismas. Las adiciones son poquísimas (15) y sin importancia. Mayor el número de las omisiones (67), su importancia consiste no precisamente en el sentido, sino en que nos muestran un texto sobrio, sin llegar a ser un "texto corto".

Las más interesantes son las 4.ª y 5.ª *Partes*, la primera de las cuales (relación del fragmento con la Biblia de S. Isidoro de León) es el fundamento de la segunda y principal (identificación de nuestro fragmento con la Biblia de Oña).

Las relaciones del fragmento con *Leg²*, las descubre Ayuso por doble comparación: paleográfica y crítica. La paleográfica nos lleva a la convicción de la completa semejanza entre el fragmento y el códice legionense. La comparación crítica (de contenido, orden de los elementos, y variantes) nos lleva a la misma conclusión: homogeneidad absoluta entre el fragmento y *Leg²*.

Finalmente apoyada en dicha homogeneidad viene la prueba de identidad entre el fragmento estudiado y la Biblia copiada por el célebre Florencio de Valeránica a mediados del s. X para el Monasterio de Oña. Nos lo testifican la lista escurialense (s. XII e XIII) de códices del Archivo

de Oña, y, sobre todo, el texto del benedictino P. Argaiz (s. XVII) que en todas sus partes coincide con las características del fragmento.

El trabajo del Sr. Ayuso es concluyente en sus deduciones y perfecto en su método. Hubiéramos deseado que, así como en el *Incipitur Argumentu de Euangelista Iohanne* y en el Prólogo *Ioahannes* ha señalado con cursiva todas las palabras del texto a que se refieren las variantes, así lo hubiera hecho en los restantes elementos y textos que analiza, lo cual facilitaría mucho el trabajo del lector. No contento con haber llegado a la identificación del fragmento, a su fecha exacta (953) y procedencia (Florencio de Valeránica), el Sr. Ayuso en un *Ensayo* apendicial penetra en problemas mucho más vastos: entre *Leg²* y *On* ¿qué parentesco existe? Consideraciones de probabilidad le inclinan a ver en ellos dos Códices gemelos, derivados inmediatamente del mismo original, de los que, si alguna dependencia existe entre ellos, es *Leg²* quien dependería, por ser *On* anterior. Todavía se platea otro problema: ¿Cuál fue el arquetipo? La comparación de los diferentes códices peninsulares más antiguos, le lleva a la conclusión de que el arquetipo pertenece a la edición de San Peregrino (s.V), del cual a su vez parece dependió un arquetipo de conjunción (s.VII), que influyó, junto con las recensiones isidoriana y alcuiniana, en los códices que se copiaron en el s. X (*Biblia de Valvanera, Visigóticos arquetipos del calagurritano, emilianense y de Lérida*). Así tendríamos constituído un grupo peregriniano de códices procedentes del original, con dependencia, o sin ella, de un arquetipo de conjunción, y con influencias isidorianas y alcuinianas: *Ovetense, Legionense supuesto, Oniense, Legionense², Valvanera, Legionense³ Calagurritano, Emilianense y Lérida.*

Estos resultados confirman una vez más los estudios anteriores del Sr. Ayuso, ponen de relieve su meritísima labor y hacen esperar dilataciones del campo de sus trabajos, que hacen vislumbrar en días no lejanos la síntesis de una contribución de primer orden al estudio de la Vulgata en nuestra patria.

R. Criado S. I.

Plinio Salgado, *Vida de Jesús*, (Ed. Escelicer), 1946. En 8.°, 657 p. Traducción de J. L. Vázquez Dodero. *Madrid-Cádiz.*

Para conocer el carácter de esta nueva Vida de Cristo, que J. L. Vázquez ha incorporado a nuestra lengua, nada mejor que las notas preliminares del autor.

No es "obra de erudición o exégesis". "Estas narraciones son el espejo de un sentimiento que vive en mí, y en mí explica todo".

Con los pasajes y diálogos extraídos de los textos evangélicos se junta "un esfuerzo de recomposición del ambiente humano en torno al Maestro, según los datos de mi propia experiencia en el trato de la Vida y de los Hombres".

Siempre es fácil distinguir el "relato histórico" de la "recomposición histórica".

Para la recomposición histórica al autor tiene en cuenta "el espíritu del tiempo en que los hechos ocurrieron" y "los valores perseverantes de las constantes humanas, visibles en la sociedad de hoy, como indicaciones preciosas a la interpretación de la sociedad de otros siglos. Las pasiones y locuras de los hombres continúan idénticas, y la necesidad de Cristo es siempre igual".

Plinio Salgado lo dice muy claro desde el principio. Es un hombre que cree en la divinidad de Jesucristo. Por eso la significación de su libro en el atormentado mundo de hoy es la de la frase inmortal de Felipe gritando a Natanael: "Encontramos a Aquel de quien Moisés escribió y los Profetas anunciaron".

Joao Gaspar Simoes dice muy bien que esta Vida de Cristo tiene un carácter personal y desconcertante. En sus páginas tienen cabida muchas cosas. Y una cosa no falta nunca: Plinio Salgado.

Por eso para que el lector español sepa lo que es la nueva Vida de Jesús, tiene que saber quién es Plinio Salgado. Es un literato y un político brasileño, que escribe en el destierro de Portugal. Conoce la Vida y los Hombres. Y tiene todos los recursos del arte moderno para la expresión de ideas y sentimientos. Ha leído mucho, todas las obras más importantes que se han escrito sobre Jesús. Ha meditado mucho en las noches serenas del dolor y del abandono. Ha visitado las tierras por donde anduvo el Dios Hombre, en busca de la luz y de la paz. La ha encontrado con el encuentro de Jesús de Nazaret.

Por eso la Vida de Jesús de Plinio Salgado está llamada a hacer mucho bien a los hombres de cultura, a los que no son indiferentes, como Pilato, ante el problema acuciante de la Verdad. ¿Qué es la verdad?

El libro de Plinio Salgado es de mucha más hondura que el paralelo de Mauriac en Francia y de mucha más serenidad clásica que el de Papini. Tiene la hondura del filósofo-psicólogo y la gracia y originalidad del artista del lenguaje y de la palabra. Por eso se lee con fruto y con gusto hasta el final.

La Vida de Jesús de Plinio Salgado es la Historia del Evangelio sentida por un hombre de mundo lleno de fe y de amor y contada por un

gran literato. No admite ninguna comparación con las Vidas que han escrito Fouard, Fillion, Prat, Lebreton, Ricciotti o Vilariño. Es otra cosa. Por eso no hay que buscar en ella la precisión exegética o histórica. Pero sí se encuentra la verdad sustancial y eterna del Evangelio, la psicología del hombre.

Las almas sencillas y meramente devotas encontrarán cuadros algo fuertes, porque no está escrita para ellas. Es una vida escrita para los hombres de hoy, que deseen el camino recto de la verdad. Plinio Salgado lo señala muy claro y lo señala con amor.

La Editorial Escelicer merece un pláceme muy sincero por la majestuosa y sobria presentación del libro. Aunque nosotros no comprendemos el por qué de un formato tan grande. El carácter de la obra, de tanto arte, interés y verdad, nos parece que pide un tamaño casi de bolsillo para que se pueda releer y saborear constantemente.

J. Leal S. I.

U. Holzmeister, *De Sancto Ioseph Quaestiones biblicae*. Romae, 1945, en 8.°, 128 p.

Los lectores de *Verbum Domini* 24 (1944) conocen la sustancia de este libro. Como su título indica, el P. Holzmeister trata en él todas las cuestiones bíblicas relacionadas con S. José. En la introducción nos pone al corriente de las fuentes y de la bibliografía antigua y moderna del Santo. Luego en el capítulo I que titula "*Vita ante matrimonium cum Deipara initum*" nos habla del nombre, de la familia, del oficio y de la edad de S. José.

En el capítulo II "*De Matrimonio S. Ioseph*" trata sobre la realidad del matrimonio de S. José con la Virgen y aquellas cuestiones que se refieren a la virginidad de ambos castísimos esposos.

El cap. III "*Vita S. Ioseph post matrimonium initum*" versa sobre las relaciones paternas de S. José con Jesús, sobre su muerte y su gloria.

El trabajo del P. Holzmeister es bíblico- histórico, no dogmático, como él mismo dice. Aporta, pues, bien seleccionado y cernido el material cierto y seguro para una vida del Santo Patriarca. Muchas de sus conclusiones son de carácter negativo, porque muchas también de las afirmaciones que corren en la historia o son falsas o no son ciertas. El autor da siempre lo probable como probable, lo cierto como cierto y lo falso como falso.

Como todos los trabajos del P. Holzmeister, éste se distingue por su escrupulosidad científica y su método riguroso. Toda cita tiene siempre su

nota por la que el lector puede confrontar la exactitud de la afirmación. Las obras que se citan son casi incontables y siempre las últimas y más críticas, porque en esto el P. Holzmeister es maestro y modelo.

El texto va en dos tipos de letra distintos: uno mayor para lo principal y otro pequeño para lo accesorio. Al final siguen tres índices, de textos bíblicos, de personas y de cosas.

Todos los estudiosos que se interesan por la objetividad de las afirmaciones y por las glorias de S. José tienen mucho que agradecer al P. Holzmeister en esta labor ingente de vastísima lectura reunida en tan pocas páginas.

J. Leal S. I.

G. L. Thils, *L'enseignement de S. Pierre.*, 3.ª ed., París, 1943, en 16.°, 168 p.

Por los títulos de los párrafos se puede formar una idea el lector.

1. Fuentes y características de los escritos de S. Pedro.
2. Dios Padre; Jesucristo, Salvador y Señor.
3. El Espíritu Santo. Dios. Jesús y el Espíritu.
4. La Comunidad de los hermanos.
5. Las virtudes de los cristianos.
6. Los Angeles y el Diablo.
7. La herencia de los bienes mesiánicos.

Entre las fuentes de S. Pedro está naturalmente la predicación del Señor. Thils encuentra en la 1 Petr. alguna dependencia de S. Pablo (Rom. Ephes.) y de Santiago. La II Petr. depende también de S. Pablo y de San Judas. Esta carta II no es propiamente de S. Pedro (según Thils), sino de un discípulo, aunque los pensamientos son en sustancia de S. Pedro. Thils se limita en esto a exponer la opinión de Chaine.

Decir que la carta no es de S. Pedro, nos parece demasiado. Para explicar las diferencias de estilo respecto a la primera, basta suponer que el amanuense ha sido distinto (cfr. 1 Petr. 5, 12) y que se ha permitido alguna más libertad. El examen interno nos dice que la carta se escribe en nombre y persona de S. Pedro. Cfr. 1, 1. 16-18; 3, 1. 15. Las dos cartas son también afines en el fondo y en las frases y palabras. Cfr. 1 Petr. 1, 7-9; 4, 7; 5, 1-3; 2 Petr. 1, 11. 16. 19; 3, 4. 14. Así podíamos citar otros lugares afines.

La diferencia de estilo y lenguaje la notó ya S. Jerónimo. El la explicaba también por la diversidad de intérpretes o amanuenses. No es presiso

tampoco con Dillenseger o Wohlenberg creer que S. Pedro escribió la carta en arameo y que otro la vertió al griego.

El contenido teológico de la obra de Thils gira en torno a las tres Divinas Personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo y al ser y bienes de los cristianos. El autor no pretende resolver todas las cuestiones ni escribir una teoteología de S. Pedro. Se contenta con un resumen de la didáctica petrina. No se pueden buscar estudios profundos sobre ninguna de sus enseñanzas más características, como la Soteriología o el descendimiento de Jesús a los infiernos.

Aun dado el carácter de alta divulgación propio de la obra, se presenta con buen aparato crítico y científico, textos griegos y notas. Es un buen paso en el campo de la teología bíblica.

J. Leal S. I.

B. Altaner, *Patrología*, ofrecida a los lectores de habla española por los Padres E. Cuevas O. S. A. y U. Domínguez O. S. A. Madrid (Espasa-Calpe) 1945. En 8.°, XVIII + 367 + 64 p.

Dado el valor científico y práctico de la Patrología de Altaner, no hay duda que una edición española de la obra, merece todo encomio. También es muy de alabar el que los traductores hayan complementado el trabajo del patrólogo alemán con datos sobre los escritores de España en la época patrística.

Las deficiencias de la traducción, debidas a la italiana de 1940, de donde aquélla se tomó, ya han sido indicadas por el P. Madoz en la *Revista Española de Teología* 5 (1945) 453ss.

La tercera edición italiana (1944), cuidadosamente revisada por el erudito P. Ferrua, S. I., puesta al día y ampliada por el mismo Altaner, podía servir de base, sobre todo en lo que aporta de nuevo, para otra versión española, donde también convendría incorporar al texto general la sección de autores patrios, aunque naturalmente con alguna diferenciación tipográfica

A. Segovia S. I.

The Epistles of St. Clement of Rome *and* St. Ignatius of Antioch, translated by James A. Kleist S. I. (Ancient Christian Writers, 1). Westminster, Mariland (The Newman Bookshon), 1946. En 8.°, VII+ 162 p.

Por primera vez aparece en lengua inglesa el comienzo de una Colección de obras patrísticas, traducidas y editadas bajo auspicios católicos. La necesidad de semejante empresa era urgente, sobre todo en comparación con la actividad protestante en este punto. Ya en la segunda mitad del siglo pasado veía la luz pública en Edimburgo la Colección "The Ante-Nicene Christian Library", reeditada más tarde en Búfalo y completada por "A select Library of Nicene a. Post-Nicene Fathers". En 1917 la Society for Promoting Christ Knowledge, editaba en Londres nuevas versiones de Padres y de documentos primitivos cristianos. La "Loeb Classical Library" incluía en 1930 la traducción de los Padres Apostólicos por Lake, K. Cuarenta años antes el célebre Lighfoot entregaba a los eruditos su estimada obra "The Apostolic Fathers".

Ante estos esfuerzos de divulgación patrística en el campo protestante de lengua inglesa, la nueva publicación emprendida por la Universidad Católica de América, bajo la competente dirección de Quasten y Plumpe, merece la más cordial enhorabuena por parte de la alta cultura religiosa católica. Muy digna de alabanza es además la atención dirigida también por los editores a las fuentes cristianas orientales de origen armenio, árabe, siríaco, y copto, tan desatendidas en el pasado.

El primer volumen contiene, junto con breves anotaciones, la traducción de la Carta de San Clemente de Roma y de las epístolas de San Ignacio de Antioquía, a cargo del eminente profesor de Lenguas clásicas en la Universidad de San Luis y antiguo discípulo de Wilamowitz-Moellendorf, R. P. James A. Kleist S. I. Con esto no hay que decir cuán cuidadosa, fiel y correcta es la traslación inglesa. Un cotejo de diversos pasajes con el original y otras versiones, deja excelente impresión. Las observaciones, aunque concisas, son muy atinadas y útiles. Esperamos pues con avidez la prosecución de empresa tan interesante en sí y tan bien lograda en sus primicias.

A. Segovia S. I.

C. Martini, O. F. M., *Ambrosiaster. De auctore, operibus, theologia* (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 4), Romae, 1944, en 8.°, XV + 227 p.

El presente trabajo acerca del Ambrosiaster aborda primero el problema literario, procurando establecer con argumentos filológicos qué obras pertenecen realmente a dicho autor. En el segundo capítulo se bosqueja la teología contenida en ese cuerpo de escritos, a fin de comprobar con razo-

nes doctrinales la legitimidad de las conclusiones derivadas del estudio filológico.

En cuanto a la difícil cuestión sobre el autor oculto bajo el viejo apelativo de Ambrosiaster, tan sólo se examinan críticamente las diversas teorías propuestas, sin ofrecer a su vez un resultado positivo.

Como apéndice, se reproducen, atribuyéndolos a Pelagio, dos fragmentos trinitarios, indebidamente asignados al Ambrosiaster, y otros cuatro, ya anteriormente identificados por el cl. disertante, como pertenecientes al famoso heresiarca.

El mérito principal del libro consiste en el doble estudio doctrinal y filológico, desarrollado con acierto y minuciosidad. En orden a los intrincados enigmas que el Ambrosiaster presenta, vivamente discutidos, sobre todo en estos últimos cincuenta años, la obra del P. Martini constituye una útil aportación y un estímulo para el investigador.

A. SEGOVIA S. I.

P. GALTIER S. I. *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Analecta Gregoriana, 35). Romae, 1946. En 8.°, 290 p.

El objeto de esta obra es precisar la función que los Padres griegos atribuyen al Espíritu Santo en nuestra vida sobrenatural: su intervención en la santificación de las almas ¿es propia y estrictamente personal? ¿Se nos comunica y entramos en relación con El por su hipóstasis, y no por su esencia? Así lo viene defendiendo una opinión que bajo la autoridad de Petavio, a veces con cierta diversidad de matices, como en Scheeben, de Regnon y Waffelaert, ha ganado para sí el asentimiento de escritores y teólogos, en cuya lista incluye SCHAUF (*Die Einwohnung d. hl. Geistes*, etcétera, Freib. i. Br., 1941) nombres tan conocidos como los de Hurter, Schell, Schmaus, Tromp y Arnou.

El R. P. Galtier, tras un estudio minucioso y profundo del contexto de los pasajes más aducidos en favor de dicha sentencia y observado el fin de cada obra con un resumen de las ideas generales en ellas contenidas, concluye que tal doctrina es totalmente extraña al pensamiento de los Padres griegos.

Todos éstos reconocen sin duda el lugar señalado que la revelación concede al Espíritu en la obra de nuestra santificación, hecho al cual recurren para probar la divinidad de Aquel y para hacer resatar su igualdad con el Padre y el Hijo. Pero la insistencia de los Padres en recurrir al poder santificador del Espíritu, no quiere decir que, según ellos, tal poder le perte-

nece, como algo especial y propio, a título estrictamente personal. Si para probar su divinidad, acuden repetidamente a este modo de argumentación, es porque su mismo nombre lo sugiere y porque la Escritura lo recalca.

Los Padres griegos son los primeros en afirmar que el Espíritu recibe del Padre por el Hijo la virtud de santificar, la cual le es por tanto común con ambos. En el misterio de la unión divina con nosotros, según dichos Padres, intervienen las tres Personas con el mismo título; pero si a alguien atribuyen el primer lugar en la obra así realizada, no es al Espíritu, ni al Hijo, sino al Padre.

El autor se detiene sobre todo en examinar los escritos de Ireneo, Orígenes, Basilio y Cirilo de Alejandría. En conjunto el desarrollo del estudio da la impresión de que los adversarios no pocas veces han querido sacar partido de pasajes que en el contexto no prueban la intervención personal del Espíritu, sino su obra divina santificadora que le coloca en un nivel esencialmente diverso del orden creado.

Los textos más difíciles se consignan lealmente y se interpretan a la luz de la mentalidad del respectivo escritor. Así vg. sucede con Orígenes, de princ. I, 5-8 (Galtier, p. 93), donde tan sólo se prueba que el doctor alejandrino presenta la participación con el Espíritu, como preparación y no como remate, de la unión con Dios, sin decidir si Orígenes supone o no distinción real de actividades entre las diversas personas.

En dos cartas (214,4 y 236,6) San Basilio dice que la virtud santificadora o la santificación es propiedad de la hipóstasis, expresiones de suyo muy en favor de la opinión indicada. La defensa casi se reduce a dar una exégesis que no ponga al Santo en contradicción con las afirmaciones de otros de sus escritos (pp. 169 y sigs.).

Más fácil resulta explicar otro texto parecido de San Cirilo de Alejandría (de Trinitate, 7) pues la santidad como propiedad substancial de que allí se habla, quiere decir, como se infiere del contexto, que pertenece al Espíritu por naturaleza, que no es accidental. (p. 228 y sigs.).

El trabajo del P. Galtier viene pues a llenar una laguna en este aspecto de la investigación sobre los Padres griegos; en lugar de entresacar citas aisladas, se aborda la cuestión en el conjunto. Podrán hacerse reservas en determinados puntos, pero siempre habrá que reconocer un esfuerzo benemérito por alcanzar la verdadera mente de aquellos Padres en lo que toca al modo de concebir la virtud santificante del Espíritu Santo en nosotros.

Ciertas erratas de la impresión afean algo el libro, vg. volulu (=volu), p. 88; l'homédie (=l'homélie) p. 90; ä (=a) p. 91; Osprit (=Esprit) p. 92;

enfaits (=enfants) p. 129; difficffile (=difficile), lui-mme (=lui-même) p. 138; corrsepondent (correspondent) p. 143; d'fitre (dh'être) p. 170.

Más desagradable es la equivocación contenida en las líneas 2-3 de la p. 23, pues afecta al sentido doctrinal, si bien no es difícil caer en la cuenta del lapsus: le Christ n'est pas que Dieu; il n'agi pas, il n'intervient pas qu'en Dieu. Il est homme aussi... (debe decir: l'Esprit n'est pas que Dieu... le Christ est homme aussi...).

A. Segovia S. I.

A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a S. Tommaso d'Aquino*.—Vol. 1, *Guglielmo d'Auvergne e l'ascesa verso Dio* (2.ª ed.), VII + 192 p.; vol. 2, *L'origine delle cose da Dio in Guglielmo d'Auvergne* (2.ª ed.), VI + 143 p.; vol. 3, *L'uomo* (1.ª ed.), XIII + 212 p. (Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, nuova serie, 8-10). Milán (Vita e Pensiero) 1945-1946.

Empezada la presente obra en 1934, en que aparecieron los dos primeros volúmenes, no se ha terminado hasta ahora con el tercero (1945). Pero el autor nos da además una nueva edición revisada de aquéllos. La obra pretende presentarnos la figura científica de Guillermo de Auvergne como fondo obligado para estudiar más adelante al Doctor Angélico. El primer volumen nos ofrece el problema del conocimiento de Dios en el siglo XIII y los beneméritos esfuerzos del obispo de París para pasar más allá del argumento ontológico, del realismo exagerado, del innatismo y de cualquier eclecticismo, hasta perfilar un modo propio, que reaparecerá después en tantos rasgos de Santo Tomás de Aquino. El segundo volumen nos pone ante una lucha de ideas y de soluciones: en los viejos problemas de la eternidad del mundo y del origen de los seres: de un lado Guillermo, de otro lado y frente a él Avicena. Afirmación neta de la creación ex nihilo y la libertad divina. El tercer volumen quiere darnos la psicología y la gnoseología de Guillermo d'Auvergne. Vemos pasar en él las enseñanzas del célebre maestro sobre la existencia del alma humana, sobre su sustancialidad y espiritualidad, sobre sus potencias, su unicidad, su origen y su inmortalidad, para fijarse después en el entendimiento, en el modo de llegar a los primeros principios y el nexo causal, y terminar con los problemas relativos a la providencia divina sobre el hombre con particular atención a la unión de la providencia con la libertad humana.

El autor prescinde de dar nueva información inédita. Pero al atenerse a lo ya editado, lo hace con el esmero y el cuidado de quien conoce bien

la bibliografía sobre toda la interesante época a que se refiere su estudio. En éste los problemas recobran su fuerza sugestiva, al ser expuestos en su realidad viviente. Y la figura del famoso Obispo de París, bellamente iluminada, viene a ser una aurora ampliamente prometedora de la gigante figura del Doctor Angélico. El autor nos dice que ha preferido el método comparativo al método puramente monográfico. No puede negarse que este criterio ha dado a la obra un interés particular. El contraste continuo con la visión que de Guillermo han tenido otros especialistas anteriores hace la obra indispensable para el conocimiento de la filosofía del siglo XIII, y más aún para la inteligencia histórica de Santo Tomás.

J. A. DE ALDAMA S. I.

A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la Filosofía Existencial.* (C. S. I. C., Instituto Luis Vives). Madrid (1945), 326 p.

¿Habrá en la Filosofía existencial, que en muchas de sus modalidades se resume en meditaciones sobre el concreto vivir del hombre, lugar para el problema de Dios? Esto es lo que el autor se propone resolver. Dos caminos se le ofrecían: el de estudiar el tema de fuera para adentro, o el de avanzar del núcleo para la periferia. Prefirió el segundo adoptando desde el principio una actitud de profunda y comprensiva simpatía.

El libro se divide en cuatro partes. En la primera, declarados los precedentes históricos en Kant y Kirkegaard, analiza el concepto de existencia en Heidegger, Jaspers, Gabriel Marcel y Lavelle. Todos ellos, apesar de la variedad terminológica, concuerdan en que la existencia consiste esencialmente en la coincidencia de auto-relación y hetero-relación. En esta última se sitúa el problema de Dios. Mas, antes de pasar adelante, detiénese el autor en analizar el sistema cerrado de Heidegger, sistema en que no entra ni puede lógicamente entrar de Dios. La hetero-relación conduce al autor a estudiar en la segunda parte la *transcendencia.* Por ella va al centro de su trabajo: el problema de Dios. La cuarta parte está entretejida de conclusiones valorativas.

Después de tan claro análisis y de aproximaciones tan reveladoras, ¿qué juzga el autor que debe concluirse? Esto simplemente: "La filosofía existencial, como tal, no resuelve satisfectoriamente el problema filosófico de Dios" (p. 229). Tal afirmación intenta el autor demostrarla con una crítica que, por demasiado breve, universal y categórica, no llega a satisfacer por completo cuanto hacían esperar las partes precedentes. Mas

apesar de la insuficiencia crítica final y de ciertas deficiencias por falta de bibliografía más abundante, "El Tema de Dios en la Filosofía Existencial" revela en el autor notables cualidades para crítico de filosofías: asimilación simpática y comprensiva de las doctrinas, poder de síntesis y exactitud de análisis, un espíritu penetrante, vigoroso y bien orientado.

J. A.

H. PINARD DE LA BOULLAYE, S. I. *El Estudio comparado de las Religiones. II. Sus métodos.* Versión de FL. G. DE ANDÓIN y T. MARTÍNEZ. Madrid (Ed. Razón y Fe), 1945, 522 p.

Con este segundo volumen dedicado al estudio de los métodos queda ya al servicio de la ciencia de las religiones, traducida al castellano, la obra completa del erudito investigador de estas materias y profesor en la Universidad Gregoriana, P. Pinard de la Boullaye.

Es un grueso tomo de amplio formato y clara tipografía que hacen su profunda lectura fácil y agradable. Conocidas son las eminentes cualidades de su autor, cultura, investigación, claridad y amenidad de lenguaje, método crítico, que hacen de esta obra la más consultada en su género.

J. A.

F. OLGIATI, *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino.* 2.ª ed., Milano (Vita e Pensiero), 1944, en 8.°, XI + 251 p.

F. OLGIATI, *Indagini e discussioni intorno al concetto di giuridicità* (Quaderni della Rivista di Filosofia Neo-scolastica). Milano, s. d., en 8.°, 67 p.

Después de la profunda obra del P. LACHANCE, O. P., *Le concept de droit selon Aristote et Saint Thomas,* parecía agotada la materia sobre tema tan oscuro y debatido como es el del concepto del derecho y la justicia y su mutua interdependencia. La luminosa doctrina tomista, bajo el prisma de un análisis estrictamente metafísico, queda en esta obra magistralmente expuesta bajo todos sus aspectos internos.

Sin embargo, la obra del fecundo escritor de la gloriosa Universidad del S. Cuore de Milan, Mgr. Olgiati está llena de originalidad y añade a la obra del docto dominico del Canadá una modernidad no solo de expresión sino también crítica y de ideas. Además confronta el concepto de juridicidad con todos aquellos conceptos y fenómenos de la vida del derecho que de él dependen o reciben influjo.

Claro que la nota de modernidad, como advierte el mismo autor en el prólogo, hay que buscarla en el método. El sigue en el estudio de Santo Tomás el mismo método que ha adoptado para estudiar a los demás autores en la Historia de la Filosofía: a través de estudio analítico paciente y conciencioso ir en busca del pensamiento central del autor al cual se reducen todos los demás.

De este modo en 15 capítulos nos expone primero lo que pudiéramos llamar antecedentes objetivos e históricos del derecho; luego la metafísica del derecho por medio de su comparación con la metafísica pura. Entonces entra en el núcleo de la cuestión exponiendo del capítulo 6.° al 9.° el problema de lo absoluto y el de la juridicidad, el derecho y la concepción finalística de lo real, las leyes del ser y el mundo de la eticidad, la justicia, por fin.

Vienen luego las cuestiones sobre las relaciones del derecho, que ofrecen un campo fecundo a controversias interesantes y dan ocasión al autor a la exposición de puntos de vista personales e interesantes. Tal es el capítulo 13 sobre el derecho, la justicia y la politicidad, donde expone como nota integrante del concepto de derecho, precisamente la politicidad. Tesis simpática, y a nuestro modo de ver, bien explicada no muy lejana de la más común que considera como nota peculiar en vez de esta la sociabilidad, en cuanto que la sociedad a la cual el hombre está destinado en último término es la política y su sociabilidad como nota propia de su personalidad es precisamente política.

Los restantes capítulos están dedicados a estudiar el derecho natural y el positivo, el realismo jurídico y los caracteres diferenciales entre derecho y ética.

En el segundo trabajo el autor se dedica en gran parte a responder a observaciones hechas a su obra y aclarar algunos puntos de la misma.

Con estilo límpido y vivaz, con claridad y precisión de conceptos, que tal vez son enfocados bajo un prisma demasiado personal, Mgr. Olgiati conduce su investigación con lucidez maravillosa, recogiendo todas las sugerencias que el Magisterio Pontificio, sobre todo de Pío XII que tan frecuentemente y tan esaurientemente ha abordado los temas más difíciles del derecho y la política, brindan al expositor católico de las doctrinas siempre vitales de la filosofía perenne.

U. López, S. I.

J. Azpiazu S. I., *La moral del hombre de negocios*. Madrid, 1944. En 8.° 704 p.

Con general aplauso ha sido recibida esta interesante obra no sólo en España, sino en el extranjero, entre los hombres de negocios y entre los moralistas, por parte así de los entregados al estudio de la economía especulativa o psicológica, como de los más amigos de la economía pragmática, concreta o histórica.

Ha tiempo que echábamos de menos una obra en donde la moral pasara por su crítica el complicado y bien concreto mundo de la moderna economía plutocrática. Banqueros, empresarios, financieros, capitalistas, accionistas, consejeros, cuentacorrentistas, administradores y altos funcionarios requerían al sacerdote para que pusiese en sus manos un estudio, guía seguro de su conciencia que armonizara la directrices abstractas y universales de las encíclicas pontificias con las concretas y precisas exigencias e imperativos de las formas modernas de la economía y los negocios. Hoy podrán encontrar en esta obra un claro norte que oriente sus pasos.

Ya desde el año treinta y tres venía trabajando el P. Azpiazu en la composición de esta obra, la cual tuvo la mala fortuna de desaparecer en julio del 1936 en un furioso saqueo. Desapareció el original y con él aun aquellas copias, notas, apuntes que hubieran facilitado la nueva redacción de la obra. Hubo que comenzar a preparar de nuevo y al cabo de cuatro años la segunda edición del libro inédito. Así vimos aparecer la *moral profesional económica* que leyeron con tanto fruto los industriales y comerciantes.

Los hitos señalados en aquella obra, había que enriquecerlos con más numerosos casos particulares, a fin de que en todo momento pudiera el hombre de negocios caminar por la estrecha senda de la moralidad sin desistir fatigado ante la dificultad de la búsqueda en la aplicación del principio moral al caso concreto. Así enriquecida con numerosos y enjundiosos capítulos ampliación de los referentes al fundamento moral del beneficio del trabajo, al banquero como administrador de bienes ajenos, a la moral en la bolsa y en la sociedades anónimas, y en general a todo cuanto mira al motivo del beneficio económico de cada uno de los elementos componentes de la empresa aparece en 1944 *la moral del hombre de negocios*.

Aparte de estos numerosos capítulos enriquecidos o ampliamente divididos figuran tres nuevas partes no estudiadas en la *moral profesional económica*, la referente a los negocios moralmente abusivos y las que estudian la obligatoriedad de la ley humana y la posible recristianización de la economía.

El gigantesco valor de esta obra podrá facilmente alcanzarse recordando cómo se separaron totalmente por virtud del liberalismo económico reinante desde fines del XVIII moral y economía política. Desde entonces ésta tomó un sabor pagano, independiente de toda norma moral y así fué difícil a los moralistas seguirle los pasos y sentencias sus nuevas actitudes en el complicado nuevo mundo de los negocios.

Debido a esta actitud del liberalismo económico y en consecuencia de la economía política, durante los siglos XIX y XX en que se desarrolla extraordinariamente el orden económico y consiguientemente la moral social, los moralistas tradicionales no ampliaron en la misma medida el estudio de su moral individual con las concretas normas y preceptos sociales que el adelanto del edificio social forzosamente les imponía.

Poco o casi nada se ha escrito en estos dos últimos siglos de moral social. Las obras de Lortal, Bichierai, Duthoit, Deploige, y otras menos conocidas se reducen a recoger algunos puntos legales de los códigos y a enjuiciar su moralidad o a aplicar las normas ya conocidas de los tratadistas de moral a algunos sectores no más de la economía moderna. No podríamos decir lo mismo de los numerosos artículos publicados por el eminente economista Alberto Müller S. J. en diversas revistas bajo el título de "*Morale et affaires*", los cuales sin enbargo nunca recogió en un tratado que pudieran saborear los estudiosos y dirigentes de la economía.

Por su parte Lehmkuhl, Genicot-Salsmans, Noldin-Schmitt, Gury, Ferreres, Ubach, siguiendo las huellas de San Alfonso María de Ligorio se mantuvieron dentro de los moldes tradicionales hasta en la misma distribución a veces de las materias. Si Vermeersch y Prümmer tocan algo más valientemente cuestiones nuevas de carácter económico-social, no puede en verdad afirmarse que lo hacen sino de pasada.

Aquí estriba el principal valor escondido en la obra del P. Azpiazu. Ha iniciado la metodología de la moral económico social, con lenguaje técnico y fondo de buen moralista.

Si en algunos capítulos el libro se aparta un tanto de este caracter general para descender a cuestioncillas de poco momento dentro de un tratado universal, o si el contenido es entonces más de artículo de investigación o elucubración que de sentenioso texto o manual, débese a este andar por primera vez en tierra que se acaba de conquistar.

En la segunda edición desearíamos una mayor ampliación de la sexta y última parte, de la cual con tanta frecuencia ha tratado y escrito el autor. Asimismo aprovecharía no poco la diferenciación y separación metodológica dentro de los capítulos de lo que son teorías discutidas en eco-

nomía y preparan la definición del moralista de todo aquello que sentenciosamente es su fallo en problema económico-moral que intenta resolver.

La presentación de la obra es exquisita e invita a la lectura. Ambos índices, el de autores y más el de materias, hacen más útil y provechosa la obra, que en su conjunto honra a España y a sus estudiosos investigadores, como puede confirmarse leyendo los juicios laudatorios que ha merecido de las revistas extranjeras.

J. L. Díez S. I.

E. Guerrero, *Fundamentos de Pedagogía cristiana.* (Biblioteca de Filosofía y Pedagogía). Madrid (Ed. Razón y Fe), 1945. En 16.°, 383 p.

Este comentario a la encíclica "Divini illius magistri" es una exposición y solución sobria, sólidamente razonada, de los diversos problemas relativos a la educación y enseñanza cristianas de la juventud. Insiste especialmente el autor en auellos problemas de más actualidad en nuestros tiempos; por ejemplo, en el capítulo 2.° "El Educador. ¿Quién tiene derecho a educar?", en el que somete a estudio detallado el derecho de la Iglesia, de la familia, del estado y de los particulares. Y el artículo 4.°, "Otros problemas acerca de la escuela", del capítulo 4.°, orientación del bachillerato y cauces de la sana filosofía.

J. A.

L. A. Getino O. P., *Influencia de los Dominicos en las Leyes Nuevas.* Sevilla (Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla) 1945, VIII + 94 [Tirada a parte del Anuario de Estudios Americanos, 2, 267-360].

Traza el autor con el interés de siempre las vicisitudes por que fué pasando el problema moral de la esclavitud y las encomiendas en América, hasta que cristalizó en las Leyes Nuevas de 1542-1543. Se estudia en especial la influencia ejercida por el P. Antonio Montesinos y por los PP. Córdoba y Las Casas.

J. A.

Le scuole cattoliche di spiritualità. Ciclo di lezioni promosse dall' Università cattolica del Sacro Cuore e tenute in Roma, Aprile 1943. 2.ª ed., Milano (Vita e Pensiero) 1945, XVIII + 328 p.

Promovido por el Rmo. P. Gemelli y el R. P. Gabriel de la Dolorosa. se tuvo en Roma en abril de 1943 una serie de conferencias sobre las diversas escuelas de espiritualidad dentro de la Iglesia católica. El presente volumen nos las da reunidas. Su éxito nos lo dice el hacerse ya en poco más de un año la segunda edición.

Una introducción del P. Gemelli nos explica el hecho de la diversidad de escuelas de espiritualidad en la Iglesia y nos da su interpretación.

He aquí los temas tratados en el decurso del libro y sus autores:

1. La espiritualidad agustiniana. Fr. Ugo Mariani, O.E.S.A.
2. La espiritualidad benedictina. Card. Schuster.
3. La espiritualidad dominicana. P. Mariano Cordovani O. P.
4. La espiritualidad franciscana. P. Agustín Gemelli O.F.M.
5. La espiritualidad de la Compañía de Jesús. P. José Filograssi S. I.
6. La espiritualidad carmelitana. Fr. Gabriel de la Dolorosa O.C.D.
7. La espiritualidad berulliana. H. Emiliano, de las Escuelas Cristianas.
8. La espiritualidad de S. Alfonso de Ligorio. P. José Cacciatore C. SS. R.

El interés del libro salta a la vista. Tanto por dar una idea bastante completa de la espiritualidad en la Iglesia (que pudiera sin duda completarse, como por ejemplo por lo que se refiere a S. Francisco de Sales), cuanto por estar tratados los temas por personas tan competentes en la materia que exponen. Ni falta tampoco después de cada tema una selecta bibliografía, con la que poder ampliarlo convenientemente. Un libro así es siempre de mucho provecho, como lo son las conferencias que aquí se reproducen. La vitalidad espiritual de la Iglesia y la fecundidad inexhausta el Evangelio, luz vivísima capaz de descomponerse en tantos y tan bellos colores, son hechos que interesan a cuantos quieren tener una idea de la gran realidad que vivimos.

J. A. de Aldama S. I.

Charles-F. Jean. *Grammaire Hébraïque élémentaire suivie de notions d'araméen biblique.* 2.ª ed. (3 mill.), Paris (Letouzey et Ané), 1945, 173 p.

El ilustre secretario del Instituto de estudios semíticos de la Universi-

dad de París ha logrado darnos en 173 pp. una gramática elemental de la lengua hebrea bíblica, con paradigmas, trozos de ejercicios gramaticales, tres capítulos del Génesis para traducción, vocabulario de todas las palabras que ocurren en dichos capítulos, mas, en apéndice, un compendio de gramática de arameo bíblico con el vocabulario correspondiente a Daniel 2,4-45 y a las palabras arameas del Nuevo Testamento.

Puede felicitarse en haber tocado la meta. Prescindiendo de las 14 páginas destinadas a esbozar la gramática aramea, su gramática elemental hebrea bíblica posee las condiciones de una obra de este género: dominio científico de la materia, limpidez y orden en la exposición, sentido práctico pedagógico.

Agradan especialmente las atinadas y frecuentes. pero sobrias, referencias al semítico primitivo y a las diferentes lenguas semíticas posteriores, con lo que se inicia al escolar en el sentido filológico comparativo de tan preciada utilidad para el linguista y el exegeta. El Sr. Jean está bien informado en todo el campo semítico, en especial en el acádico y asirio, en cuyo estudio goza de autoridad.

Sus cualidades pedagógicas resaltan a través de toda la obra, ya en dar al alumno la equivalencia en nuestra mentalidad de la mentalidad lingüística oriental, ya en el orden y nitidez de la exposición, ya en los cuadros (vg. p. 12 y 26) y disposición gráfica (vg. n.° 2a y b), ya también en el aligeramiento de reglas demasiado menudas (a veces excesivo) y por fin en la separación neta que hace entre Sintaxis y Estilística.

En esta última parece incluir innecesariamente usos de estilo que no son precisamente propios del hebreo, sino comunes a todas las lenguas o a las greco-latinas (vg. n.° 98a sobre el plural del verbo con nombres colectivos, n.°103 b *casus pendens*) y otros que pertenecen más bien a la morfología (vg. n.° 97 a sobre el *nun enérgico*). Tal vez el precioso resumen de los empleos estilísticos del waw (n.° 102) se abre con una explicación que distancia más de lo justo los hábitos del pensamiento y expresión semíticos de los nuestros.

Por estimar altamente la obra de Mr. Jean, añadimos a continuación una lista de advertencias que se nos han ido ofreciendo al hacer su lectura, y que podrían contribuiir a una mayor perfección de ediciones sucesivas.

P. 14 nota 4.ª: el n.° 3 es falso del *seva móbil*, que no viene después de vocal breve.—p. 15: pudiera añadirse una breve idea sobre el *rafe*.—p. 16 n.° 6b: ¿porqué escribir *yqtelû* y no *yiqtelû*?—p. 17 n.° 9: la transcripción usual es *qerê* y *ketîb*.—p. 18: convendría poner una noción sobre texto masorético y masora.—p. 24 nota 2.ª:

es falso que el dagués se suprima en sade; basta conferir las Concordancias para ver lo contrario en innumerables ejemplos.—p. 26 n.º 27: podría añadirse que existe una forma *sa* rara.—p. 27: inexacto decir que *ani* es propio y exclusivo (tal es el sentido de la frase) de los libros posteriores. Se da no pocas, sino muchas veces en Jue. Rey. etc.—p. 28 n.º 34: convendría añadir los sentidos secundarios de *hifil, nifal*, y *hitpael*. —p. 29: parece que la nota es inexacta por lo que respecta a *indirecte*.—p. 30 n.º 41a: error tipográfico en *qetalt* por *qatalt*.—p. 32 n.º 43: falta el *nun paragógico* de la 2.ª fem. sg.—p. 33 n.º 45: convendría añadir la terminación en *segol* del *piel* y el participio en *mem*, tanto para *piel* como para las restantes formas.—p. 38 n.º 54: no *pol el*, sino *polel*, o en todo caso *pol el*.—p. 39 n.º 57: mencionar estos verbos como especialmente irregulares, sin dar adjunto, o al final, un paradigma abreviado, es inútil.—p. 41 n.º 60, 1.º:no alcanzamos el ejemplo *ôlam*, que tiene el acento, no en la 1.ª, sino en la 2.ª vocal.—p. 42, 4.º: no alcanzamos los ejemplos de tipo *qutl*: *bûz, rûah, sukka*. p. 45, n.º 64a: inexacto calificar de *assez rares* los casos de î y ô como vocales paragógicas; 64b: se puede dudar de que Gn 1 sea poesía; es prosa elevada.—p. 65 n.º 71: convendría haber añadido *ribba, ribbô, rebaba* para 10000.—Es extraño encontrar a *al* entre los adverbios. En general el cuadro de adverbios nos parece deficiente.—p. 82 decir en la última regla *presque toujours*, es exagerado. Bastaría: "con mucha frecuencia".—p. 83f: debería suavizarse la afirmación sobre el uso raro en el Pentateuco y Profetas del futuro con *a paragógico*.—p. 84 n.º 89a: el cohortativo precedido de un imperativo, yusivo, o de otro cohortativo, no implica la idea de finalidad, aunque muy frecuentemente la lleve consigo, Además, habría de añadirse la idea de consecución, y aun en algún caso, la de mera coordinación. Dígase lo mismo del n.º 89b;— p. 92 n.º 93, 5 b: el 2.º ejemplo no está bien escogido, pues contiene preposiciones, no conjunciones. Creemos además que un número para las condicionales hubiera sido útil y además una palabra sobre las consecutivas (al tratar de las finales).—p. 99 n.º 97d: en vez de *a l'époque récente* sería más exacto decir "*principalmente*".—No encuentro la paginación de los Paradigmas, siendo así que en realidad continúan la general.— Ignoro la razón de ser del Paradigma III.

Renovamos nuestras alabanzas a la obra de Jean, sin que estas pequeñas advertencias, resten valor a sus méritos.

R. Criado S. I.

J. de Vries, S. I., *Pensar y Ser*. Versión española por J. A. Menchaca, S. I. Madrid (Ed. Razón y Fé), 1945, 296 p.

La obra que presentamos no es más que una acomodación en estilo expositorio, libre de los moldes escolásticos de la obra del mismo autor "Critica in usum scholarum" del curso "Institutiones philosophiae scholasticae" del Colegio S. I. de Pullach. Tiene tres partes: en la primera trata de justificar el valor del conocimiento en general; en la segunda, del conocimiento trascendente del mundo exterior; y en la tercera más en particular trata del conocimiento científico, de las ciencias naturales, histórica y metafísica.

La 1.ª parte es una exposición breve y bien fundada de a Criteriologia hoy comunmente recibida: la disposición de la mente ante el problema crítico no puede ser ni escéptica, ni de duda cartesiana, sino de simple precisión de toda certeza natural (cp. 1.º); el punto de partida son los

juicios inmediatos sobre nuestros contenidos de conciencia en los que fácilmente se justifica el concepto de verdad (cp. 2.º). En dos capítulos siguientes justifica el valor real de los universales y de los primeros principios.

La salida al mundo exterior —cuya posibilidad establece en la 2.ª parte— la fundamenta sobre el principio de causalidad. Es el método también de otros neoescolasticos, aunque tiene sus dificultades.

Una crítica del conocimiento no quedaría perfecta si no se llevase hasta la última etapa ascensional del conocer humano: el conocimiento de las últimas leyes y causas de las cosas, que es el conocimiento científico. Tal es la tercera parte de esta Criteriología.

Libro interesante que ofrece en pocas páginas una síntesis didáctica y muy completa de esta moderna disciplina filosófica.

BALTASAR PÉREZ ARGOS S. I.

J. ROIG GIRONELLA S. I., *Filosofía y Vida. Cuatro ensayos sobre actitudes.* Barcelona (Ed. Barna) s. d., en 16.º, 205 p.

Cuatro actitudes filosóficas modernas frente a la Vida. Nietzsche, con sus variaciones sucesivas, llega en su superhombre a un incontenido afán de superación humana, que es verdadera rebeldía contra todos los valores. Ortega Gasset con su perspectivismo histórico acaba con toda verdad en un superficial escepticismo que quiere aparentar despreocupación. Croce con su historismo absoluto lleva el idealismo a sus cimas más altas, a expensas del realismo objetivo. Unamuno, con su sentimiento trágico de la vida, pretende ahogar un impulso natural de immortalidad en una contradicción racional, en la que todavía encuentra base suficiente para la vida. Frente a estas cuatro actitudes filosóficas, que el autor describe con estilo fácil y diáfano, y va apostillando brevemente, presenta al final un estudio sintético de la única actitud recta, que es la actitud cristiana por medio de la fe, fundamentada sin duda convenientemente por la razón. La lectura de este libro será de mucho provecho para nuestras clases cultas.

J. A. DE ALDAMA S. I.

V. CABALLERO SCH. P., *Orientaciones pedagógicas de San José de Calasanz.* 2.ª ed., Madrid (C. S. I. C. Inst. San José de Calasanz, de Pedagogía), 1945. En 8.º, 607 p.

Un bello libro de pedagogía calasancia, en el que con datos concretos

y fidedignos se nos presenta la egregia figura educadora de S. José de de Calasanz.

Educar, en la concepción eminentemente teológica del Santo, es cooperar a la verdad. Nada educa tanto como la verdad misma, participación de la verdad divina. Pero la verdad para que produzca su eficacia educadora necesita cooperadores que quiten todos los obstáculos. He ahí la obra del educador.

San José de Calasanz lo fué eminentísimo. Ante todo con su propia labor personal, llena de consagración a su vocación, de desinterés, de abnegación, de fortaleza, de celo apostólico, de constancia y de admirable sabiduría.

Después, con su gran obra de las Escuelas Pías. El autor nos explica su organización pedagógica, sus métodos, sus pedagogos en acción.

Finalmente una última parte quiere ser la comprobación histórica de todo lo dicho. Una breve síntesis recoge los magníficos frutos obtenidos. La prueba por que pasa el Santo y su obra es la mejor garantía. ¿Qué mucho que brote de ella intacto y acendradísimo el nombre y la fama del santo fundador de las Escuelas Pías?

J. A.

J. Froebes S. I., *Tratado de Psicología Empírica y Experimental.* Versión española por J. A. Menchaca, S. I., Madrid (Ed. Razón y Fe), 1944, 3.ª ed. Dos tomos; 708 y 728 p.

La magnífica obra del P. Fröbes, bien conocida y estimada del público científico, aparece en esta tercera edición española notablemente mejorada respecto de las anteriores. En el primer tomo se da más cabida a la controversia behaviorista; la teoría de los colores de Müller se presenta en su forma definitiva; se rehace el capítulo referente a las imágenes eidéticas; y se amplia mucho más la explicación de las teorías sobre la percepción de la forma. En el tomo segundo entre otras cosas se añaden las recientes investigaciones de Bahle acerca de la inspiración artística; también se amplian los capítulos referentes a los sentimientos y a la voluntad; la doctrina de Heymans sobre los temperamentos se expone nuevamente según las últimas correcciones del autor, etc.

Con estas mejoras que el autor ha tenido la delicadeza de ofrecer directamente a la traducción española, resulta ésta la última expresión de su pensamiento, y el manual más completo y actualmente más definitivo, al menos en lengua española, de Psicología experimental. Lástima que

a veces la oscuridad del estilo hace sumamente difícil su lectura, que con una traducción menos literal tal vez se hubiese aliviado.

La edición y presentación material del libro honran a la Editorial.

BALTASAR PÉREZ ARGOS S. I.

M. DE IRIARTE S. I., *Genio y figura del Iluminado Maestro B. Ramón Lull.* Madrid (Arbor), 1945, 67 p.

Resume el autor en este trabajo las conferencias dadas durante el curso 1944/45 en la Escuela Lulística Mallorquina. Pretende acercar a nosotros la figura del gran mallorquín, un poco alejada por la manera como suele presentársela. Para ello quiere trazar "una semblanza caracterológica, no biográfica". Examinados los principales factores que contribuyeron a la evolución de su carácter, pasa el autor al examen sistemático de los rasgos constituyentes del mismo. Extraversión y dinamismo ante el mundo y los hombres, Lulio es una naturaleza clara, sencilla, afectiva, sensibilísima a las impresiones, infantil en su simpatía general, en su propio contentamiento y constante alusión a sus cosas, ardoroso y denodado, sin ambiciones ni egoismos. Nos habla después de su afectividad ciclotímica y de sus crisis melancólicas, para pasar a tratar de sus dotes mentales, como filósofo y como poeta. En el análisis psicológico de la religiosidad luliana, alude a su conversión, a su religiosidad expansiva, con sentido de misión recibida de lo alto, y a la vez piadosa y preferentemente cristocéntrica. El estudio se lee con interés.

J. A.

MONS. P. GALINDO ROMEO, *La diplomática en la "Historia Compostelana"*. Madrid, 1945, en 8.°, 54 p.

Es el discurso leído por su autor en la sesión anual del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, el 18 de Diciembre de 1945. La Historia o Crónica Compostelana, que en la mente de sus autores había de ser sobre todo un Registro de documentos, es eso y es también una verdadera crónica, aunque circunscrita en el tiempo y en la persona, pero sin embargo de gran importancia para nuestra historia. A través del histórico libro va el autor recogiendo y analizando cuantos datos encuentra sobre las Cancillerías pontificias, episcopales y real, sobre los sellos de los documentos, sobre la génesis y vicisitudes de estos, sobre los originales, sobre los documentos especiales y particulares, sobre su estado de conservación. Contribución interesante para la historia de la diplomática.

J. A.

F. Layna Serrano, *Historia de la villa de Atienza* (C. S. I. C. Inst. Jerónimo Zurita), Madrid, 1945, 615 p. y 33 láminas.

Con erudición notabilísima y con fácil pluma teje el autor de esta importante obra la historia de Atienza desde sus orígenes hasta nuestros días. Son 12 llenos capítulos de historia patria, a los que se añaden tres estudios monográficos sobre las organizaciones corporativas de la villa, sobre la beneficencia en ella y sobre sus obras de arte. Valiosísimos son los magníficos apéndices documentales, en que se nos trascriben hasta 47 documentos por orden cronológico desde 1149 hasta 1572.

J. A.

V. Lores Palau, *La obra de las Vocaciones Sacerdotales*. Oración inaugural del curso académico 1945/46. Barcelona, 1945, en 16.°, 72 p.

En el marco histórico de la solicitud desplegada por la Iglesia a favor de la buena preparación de sus ministros, la obra de las Vocaciones Sacerdotales, definitivamente unida por el Romano Pontífice a la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, señala el punto culminante de dicha solicitud maternal. El autor describe su fin, los medios de que se vale, su organización y sus resultados.

J. A.

P. Antonio Ossorio S. I., *Vida de Don Juan Austria*. Vers. de José López de Toro y prólogo del Duque de Alba, Director de la Real Academia de la Historia. Madrid, 1946, XI + 336 p.

Otro libro del P. Ossorio, con un prólogo retórico e hiperbólico, en que ya muestra una admiración por su héroe rayana en idolatría. Libro de juventud. Extremista en su fobias, e igualmente pasional en el amor. Mala nota para un historiador, no tanto para un *virtuoso* de las Humanidades escolásticas, como es antes que nada el P. Ossorio, por más que evoque a Tito Livio, Curcio y Tácito.

Según Plutarco y Cicerón, decía el vulgo que los jóvenes suelen cantar las alabanzas de los jóvenes; o, lo que es igual, cantarse a sí mismos en el retrato que forjan los arroyos de sus fantasías.

Bien pronto (p. 8) se hace eco en esta obra el P. Ossorio de las habilidades del mundo alto que había dejado. Feo lunar en cualquier historiador; y grave defecto en un religioso.

No le faltan errores (p. 10, 303, etc.). Alguno es grave: "La inteligencia humana... ciega siempre pendiente de la duda, se inclina *irremisiblemente* a lo peor y menos seguro" (p. 218).

Aun más que en la "Vida del Duque de Alba", muestra el autor no poca laxitud en sus criterios morales; y esto, no sólo por su mundanismo, sino arrastrado de la pasión por su héroe (p. 21-29, 97 y 98). Otras veces es sensual y crudo al tratar de deshonestidades; y parece confundir el amor con la sensualidad desenfrenada (p. 177 y 255). Todo esto es muy contrario al espíritu religioso; pero acaso lo más escandaloso y frívolo en esta materia se lee cuando trata de justificar el P. Ossorio los excesos en consideración a los fines: "Muy moderados eran los placeres que se permitían [Don Juan de Austria] y con el fin exclusivo de que las preocupaciones del amor desplazaran de su alma otros cuidados más importantes" (p. 163).

Por más que ensalce a su héroe, su misma exageración le perjudica; y, por otra parte, a veces se le escapan sus defectos, y deja, sin querer, en evidencia, por ejemplo, su ligereza o fatuidad de niño mimado de la fortuna o su fondo cruel, sanguinario y rencoroso (p. 171 y 172; 11-13). Pero el autor, siempre blando como él, llama a sus ambiciones "elevadas ilusiones" (p. 150), si la traducción es fiel del todo como creemos, porque el vocablo vuelve a repetirse (p. 169).

Con Felipe II resulta el P. Ossorio implacable y altamente tendencioso. Sin más pruebas, califica de un plumazo su carácter de envidioso (p. 150) y apasionado con su hermano (p. 67). Pero resulta, de esta misma biografía, que, al menos hasta 1573, y quizás toda la vida, lo había tratado con gran amor y delicadeza, de manera casi paternal de ordinario. Mas el P. Ossorio es tan apasionado que tergiversa aquello mismo que los hechos que refiere aclaran para quien rectamente sabe interpretarlos (p. 150-152).

Otras veces son flagrantes las contradicciones. Así: "El carácter de Felipe II era íntegro y firme, sin malicia ni rencores, cuando no lo dominaban la adulación y las intrigas ajenas" (p. 218). Pero antes había puesto en boca del Rey, que "el disimulo es el arma que más seguridad da a los Imperios y la que más obliga a dar crédito a las apariencias" (p. 173; y ver p. 175); y algo más arriba parecía achacar a Felipe II esta monstruosidad: "Todo se hace lícito cuando toca en suerte mandar" (p. 169). Más adelante deja caer insidiosamente, sin ningún fundamento, la sospecha de si sería el soberano culpable del asesinato de Escobedo (p. 285); y con una asombrosa liviandad, le atribuye nada menos que el envenenamiento de su hermano (p. 302). Poco después (p. 306) cree más probable lo contrario, quizás forzado por sus Superiores o su conciencia; pero dejando flotar malévolamente la *probabilidad* seria del fratricidio. Y, para ensañarse más todavía con el gran Rey católico, añade, calumniosamente (p. 309), que él "que nunca dió cuartel en su guerra a los destinos de Don Juan de Austria,

determinó convertirse en verdugo de su hija". "Dispuso... que únicamente se la suministrasen los alimentos precisos para la conservación de su vida *para el sufrimiento*". Protestaba la Nobleza mirando esto como un crimen. Felipe II desconocía los sentimientos de clemencia. A Doña Juana de Aus tria, la hija de Don Juan, "veníasele a las mentes la crueldad de Felipe"; y en un librito suyo lo inculpó "con mucha prudencia" (p. 310 y 311). Así acaba una obra, que, de haberse publicado, debía por esto haber sido quemada por mano del verdugo. Tal vez algún secreto móvil o herida de amor propio impelían al P. Ossorio a tanta malevolencia y exceso. Se explica perfectamente, con tales juicios sobre el Rey y con las liviandades y yerros que contenía, que la censura de la Compañía de Jesús dejase inédita esta obra, por otra parte de mediocre valor histórico.

No sólo con Felipe II es apasionada. Altamente injusta y mal informada se muestra con Requesens para lograr el contraste con Alba y Don Juan de Austria, sus favoritos. Y esto, por cierto, con contradicciones palmarias (p. 165, 167).

En la "Vida de Don Juan de Austria" es el P. Ossorio sumamente hiperbólico, y tiende a lo tenebroso (p. 165), tocado frecuentemente de un vano lirismo. Mucha retórica hay en este libro (v. gr. p. 97 y 98); y largos parlamentos, incluso el inverosímil a la hora de la muerte del héroe (p. 293).

Se trata de una Biografía predominantemente militar, hecha a la moda de su tiempo. Los capítulos son casi siempre cortes arbitrarios de una narración continuada.

Cuanto al crédito que de un modo general merece, baste decir que del largos años amancebado Don Juan de Austria, quien en Nápoles tuvo una segunda hija de una doncella, afirma que llegó a conseguir una *santidad* y armonía de costumbres pasmosa en un profesional de las armas.

Los méritos positivos de la obra, sobre todo literarios, los apunta, en su breve y acertado Prólogo, el benemérito editor, Duque de Alba, quien atinadamente advierte que el libro contribuye a dar a conocer más a su autor. Indudablemente esta Vida y la del Gran Duque de Alba nos enseñan sobre él mucho más de lo que pudieran decirnos los sucesos externos probablemente triviales, aunque un tanto íntimamente dramáticos, de su obscura existencia.

El estimable y competente traductor, como en la Vida del Duque de Alba, trastrueca a veces la nomenclatura usual y técnica en Historia, diciendo "gabinete real" por Consejo Real o de Castilla, "Gran Maestre en Castilla de los Caballeros de Santiago" en lugar de Comendador Mayor de

Castilla de la Orden del Apóstol (p. 32-33), o "el Consejo Real para la Provincia de Granada" (p. 66), cuya equivalencia real no es posible entrever.

Tipográficamente, sin duda por escasear el buen papel empleado en esta traducción, se insertan los capítulos, a continuación el uno del otro, sin separación alguna, como también sucedía en la Vida del Duque de Alba del mismo P. Ossorio. Es fácil que no haya sido consultado sobre este punto el actual Duque de ese título. La impresión excelente. Las ilustraciones, escogidas por el editor, buenas y atinadas.

E. DE VARGAS-ZÚÑIGA S. I.

DON SANCHO DE LONDOÑO, MAESTRE DE CAMPO, *Discurso sobre la forma de reducir la disciplina militar a mejor y antiguo Estado.* Dirigido a Don Fernando Alvarez de Toledo, Duque de Alba, Madrid, 1943, 98 p.

El Duque de Alba, buen descubridor de tesoros literarios e históricos, ha hecho, loablemente, revivir este muy notable y recomendable tratadito del Maestre de Campo de la época imperial Don Sancho de Londoño.

Hoy es más necesaria que nunca la disciplina. La militar, de la que este opúsculo breve y sustancioso trata, se cimenta en la obediencia. Todos necesitamos, en gran medida, sumisión; y en España es singular la necesidad. Así, puede aprovechar a cualquiera la lectura de este bello librito, que será de utilidad particular para caudillos y gobernantes. Por eso, el Duque que lo edita lo ha dedicado, con gran acierto, al Generalísimo Franco en un Prólogo culto y clarividente, de alta oportunidad y estilo, aunque un tanto to halagüeño, según el modo clásico de las dedicatorias a los grandes.

Nosotros, en esto más a la moderna, no seguiremos tal uso. Pero, con toda exactitud y justicia, podemos afirmar que se trata de un trabajo de mérito sobresaliente.

Don Sancho de Londoño, su autor, fué una de tantas vidas grandes que sembró España en los Países Bajos por la Fe y la lealtad. Siembra que, afortunadamente, no ha sido estéril.

La Introducción del Discurso es magnífica y eruditísima. Y todo él es documento muy apto para conocer el carácter español (v. gr. pág. 92) y las costumbres militares del tiempo.

El celo cuasi-episcopal demostrado por el autor al tratar de los Capellanes (pp. 24, 25) resulta admirable: y habla *muy alto* de su Cristianismo, y *bajo* del nivel a que se hallaban esos Sacerdotes. Magnífico resulta tam-

bién el apartado sobre el amor y el temor de Dios en los ejércitos máxime por parte de los que tienen mando, y sobre el valor de los ejemplos de ésos (pp. 66-69). Se ve en esos militares de Europa, de América y del mundo entero la gran solera católica que guardaba España en el siglo XVI.

El Maestre Londoño nos habla del tema históricamente importante de nuestros Tercios.

En esta parte, y en general en toda la obra, se muestra no poco erudito.

Cuando a su patriotismo y conciencia de hidalguía, ¡con qué plenitud y satisfacción escribía en 1568: "la Nobleza... es el nervio de la Infantería española"! (p. 43).

Participa Londoño del antiquísimo prejuicio, tan funesto para la Moral y a veces también para la Sociedad, convertido entre militares en tópico, de que los soldados no deben ser casados (p. 43). Con esto se relacionaba la singular institución, cuasi-oficial, de las mujeres públicas del Ejército, en virtud de la doctrina del mal menor. "En ninguna República es tan necesario permitirle (tal género de gente) como entre hombres libres robustos, que en los pueblos ofenderían a los moradores, procurando sus mujeres, hijas y hermanas" (ibid.).

Los privilegios de los militares los justifica muy bien, con la mayor concisión, este Discurso (p. 50).

"Cuantos estatutos y ordenanzas se pueden hacer para haber siempre victoria vendrán a parar en que ni Dios se ofenda ni el prójimo se agravie", dice luego admirablemente con espíritu sintético (p. 69). Siguen indicaciones magníficas sobre el respeto a los Sacerdotes y religiosos, la inviolabilidad de los Templos, Monasterios y Hospitales, los bienes eclesiásticos y las cosas sagradas, las confesiones de los soldados y otros extremos (p. 71-73). Algunos de ellos son de importancia para la Etica de la guerra y el Derecho Internacional, disciplinas en las que hay que volver a los manantiales católicos, tan puros como éstos, si se quiere evitar la ira de Dios y el regreso a la total barbarie.

En suma, un libro magnífico y una buena y útil edición lograda por la diligencia y el empleo inteligente de recursos del actual Duque de Alba, que maneja con dignidad su gran patrimonio espiritual y ostenta con el decoro deseable el honor y la carga tradicional y social que implican sus copiosos, gloriosos e importantísimos títulos de nobleza.

E. de Vargas-Zúñiga S. I.

ÍNDICE DE PERSONAS

Abad C. M., 262
Agustín San, 7, 12, 30, 60, 85, 87, 88, 91, 104, 120, 131, 154, 169, 170, 171, 181
Alamo M. del, 254
Alápide C., 12, 29, 88
Alastruey G., 54
Alba P. de, 124, 125
Alberto Magno San, 73, 88, 121
Aldama J. A. de, 53, 115, 257, 262, 277, 290, 296, 299
Alejandro de Afrodisia, 128
Alejandro de Alés, 121
Alejandro de Villalmonte, 247
Alfonso M.ª de Ligorio San, 296
Allemang G., 127
Allo E. B., 12
Alonso Bárcena F., 248
Alonso de Orozco B., 265
Altaner B., 285
Alvarez de Toledo F., 303
Ambrosiaster, 286
Ambrosio San, 80, 87, 88, 91, 104, 120, 154, 170, 173, 176, 190, 194, 195, 205
Andoin G. de, 291
Anselmo San, 121
Antonino San, 121
Antonio de Padua San, 121
Aristóteles, 128
Atanasio San, 36, 87, 196
Ayuso T., 279
Azpiazu J., 293

Bacuez L., 38
Báñez D., 118, 123, 125
Bardenhewer O., 87, 88, 89, 202
Barradas S., 12, 29
Basilio San, 128, 173
Bayle C., 256
Bayo M., 64
Beaufays, 12
Becano M., 64, 65
Beda San, 88
Belarmino San Roberto, 104
Belser J., 37, 42
Beltrán de Heredia V., 119, 123, 237, 270
Bernardo San, 87, 88, 154
Bordoy-Torrents P. M., 265
Bover J., 12, 52, 69, 277
Boyer C., 247
Brassac A., 12, 42, 88
Braun F. M., 12
Breitung A., 84
Bruno de Asti, 36
Buenaventura San, 88, 121
Bugnini A., 247
Buzy D., 12, 32, 33

Caballero V., 299

Cacciatore J., 296
Caldentey M., 245
Calixto San, 87
Calmet A., 23
Calveras J., 262
Calvino, 66, 67
Camerlynck A., 12, 42
Camprubí F., 254
Cano M., 239, 247
Capello F. M., 253
Carballo J. A., 26, 27
Carrillo F., 262
Casajoana V., 54
Castro Alonso de, 245
Cayetano, 107
Cereceda F., 241, 242, 248, 253, 256, 259, 269
Cervini M., 128, 130
Ceulemans F. C., 12, 27, 29
Charles F. J., 296
Cipriano San, 87, 120
Cirilo de Alejandría San, 12, 36, 38, 120, 171, 173, 182, 201, 202, 216, 218, 224, 225
Claudio de Ravena, 202
Clemente de Alejandría, 130, 202
Clemente Romano San, 285
Colunga A., 88
Cordovani M., 296
Corluy J., 12, 23, 35
Cornely R., 12, 38, 42
Crampon A., 88
Criado R., 115, 161, 247, 281, 298
Crisipo Hierosolimitano, 120
Cristiani, 12, 32
Cuervo M., 270

Dalmáu J. M., 248
Dausch, 12, 42, 88
Debrunner A., 48
De Guibert J., 115
De Jongh H., 154
Delgado J. M., 269
Didon, 12, 23, 88
Diego de San Juan, 117
Díez J. L., 295
Dionisio Cartujano, 88
Dublanchy E., 65
Durand A., 23, 35

Ecker J., 175
Ehses E., 131, 133
Epifanio San, 181
Escolano F., 237
Escoto, 118, 120, 121
Espasa J., 265
Estio G., 12, 37, 88
Eutimio Zigabeno, 88

Fajardo M., 122
Fillion L. C., 23, 88
Filograssi J., 299
Fouard C., 12, 23
Frassen C., 64, 65
Freylinek J., 118
Froebes J., 300
Fullana L., 245

Gabazzi J., 124, 125
Gabriel de la Dolorosa, 296
Gagnejo J., 12, 30
Galindo Romeo P., 301
Galtier P., 287
García Hughes, 89
García Villoslada R., 242, 262
Garcías Palou S., 257

Gemelli A., 296
Getino L. A., 295
Godet F., 39, 42
Gomá I., 88
Gomá Civit I., 247
Gomis J. B., 242
González Alvarez A., 290
González de Alvelda J., 121
González R., 247
Goñi Gaztambide J., 245
Gordon, 12, 29, 88
Gregorio Magno San, 87, 88, 185, 190, 191, 194, 202, 205, 220
Gregorio Nazianceno San, 146, 170, 190
Gregorio Niseno San, 87, 88
Gregorio XV, 124
Guerrero E., 267, 295
Guillermo de Auvergne, 289
Gut, 45
Gutiérrez C., 247, 257
Gutiérrez L., 119, 121, 125

Hadriano I, 94
Halmer M., 239
Harduin, 59, 60
Hefner J., 127
Henríquez E., 61
Herrera F., 132
Herrera P. de, 118, 119, 125
Herrmann J., 53
Hervet G., 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 139, 149, 153
Hilario San, 87, 88, 91
Hipólito San, 87
Holzammer, 12, 23
Holzmeister U., 283
Hopel, 45
Hornedo M. de, 254
Hug, 42
Hurter H., 54

Ibáñez E., 242
Ignacio de Antioquía San, 285
Ignacio de Loyola San, 258, 259
Ildefonso San, 120
Ireneo San, 88, 92, 164, 195
Iriarte M. de, 301
Iturrioz J., 267

Jamoulle E., 248
Jansenio de Gante, 88
Jansenio de Iprès, 88
Jedin H., 254, 257
Jerónimo San, 120, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 180, 182, 190, 191, 201, 202, 204, 208, 209, 216, 220, 224, 225
Jiménez Duque B., 262
José de Calasanz San, 299
Joüon P., 12, 42, 88
Juan Crisóstomo San, 12, 13, 15, 88, 130, 154, 173
Juan Damasceno San, 88, 120, 196, 227
Juan de Austria, 302
Juan de Avila B., 262
Juan de la Cruz San, 265
Juan de S. Ignacio, 124, 125
Juan de Santo Tomás, 270
Juan Fisher San, 153
Jubany N., 248
Jugie M., 54
Juliá E., 242
Julio III, 130

Justino San, 87, 173

Kirschbaum E., 254
Kleist J. A., 285
Klostermann E., 42
Knabenbauer J., 24, 35, 40, 88
Koch K., 164, 190

Lactancio, 87
Lagrange M. J., 12, 42, 88
Lahoz B., 269
Lain Entralgo P., 261
Laínez D., 259
Lamy T. J., 12, 23, 88
Larrañaga V., 247, 259
Lator F., 258
Layna Serrano F., 302
Leal J., 2, 279, 283, 284, 285
Lebreton J., 12. 42, 87, 88
Le Camus E., 12. 23, 35, 88
Léfébre d'Etaples, 88
Lennerz H., 245
León X, 153, 154, 242
León XIII, 69
Lepicier A. M.. 23, 53
Lepin M., 12, 24, 35
Le Plat J., 127
Lercher L., 54, 55
Lesêtre H., 12, 39, 40, 42
Leturia P., 242
Levesque E., 12, 41, 42, 45
Lightfoot J., 12, 38, 42
Lippomano L., 128
Londoño Sancho de, 305
López de Toro J., 302
López U., 292
Lores Palau V., 302
Lozoya M. de, 254
Lucinio del SS. Sacramento, 245
Lugo J. de, 63
Luis de Granada, 261
Luis de León, 264
Luis de San José, 260
Lull Ramón, 245, 301
Lutero, 153, 154
Lyonnet S., 49

Llorca B., 253

Maier, 42
Maldonado J., 7, 8, 9, 10, 12, 15, 35, 36, 37, 38, 45, 46, 88, 89. 90, 91, 92
Mangenot E., 12, 39
Manser G. M., 239
Marchal, 88
Mariani U., 296
Marmaggi Card. F., 257
Martínez T., 291
Martínez de Ripalda J., 63
Martini C., 286
Masnovo A., 289
Massarelli A., 128, 130
Mateos F., 248
Maximino, 88
Médebielle, 88
Mediavilla R. de, 121
Medina B. de, 61
Menchaca J. A., 298, 300
Mendive J.. 54. 55
Menéndez Reigada I., 270
Menocchio, 12, 29, 88
Merk A., 24. 35
Merkelbach B. H., 55
Merkle S., 127
Meschler M., 88

Meseguer P., 242, 257
Montalbán F. J., 241
Muncunill J., 54
Muñiz F. P., 239
Murillo L., 12

Nácar E., 88
Nicolau M., 262
Novati J. B., 62, 65

Ockam G., 121
Ogara F., 12, 24, 35
Olazarán J., 127, 242
Oleastro J. de, 132
Olgiati F., 281
Oltra M. 248
Orígenes, 87, 88, 173, 188, 190, 191
Oromí B., 245
Oromí M., 248
Ortúzar M., 267
Ossorio A., 302
Otten B. J., 53

Palacios L. E., 270
Palma L. de la, 269
Paulo III, 242
Patrizzi, 12, 20, 26
Pedro Canisio San, 60, 61
Penagos L., 247
Peña M., 270
Pérez Argos B., 299, 301
Piconio B., 12, 23
Pinard de la Boullaye H., 291
Pirot L., 12, 42
Plessis A., 54
Plinio Salgado, 281
Pole A., 128
Pole R., 128
Prado J., 12, 33, 89
Prados M., 162
Prat F., 12, 35, 42, 88
Procopio de Gaza, 182, 214
Ps. Agustín, 88
Ps. Dionisio, 227
Puente L. de la, 73, 88
Puzo F., 254

Raimundo de Peñafort San, 121
Raynaldo T., 154
Reatz A., 12, 42
Renié J., 12, 42
Rey J., 116
Reyes G. de, 132
Ribera F., 12, 29, 31
Ricciotti G., 12, 42
Rodríguez L., 245
Roig Gironella J., 299
Romero Menjíbar, 116
Rosadini S., 12, 23
Roschini G. M., 54
Rose V., 12, 39, 88
Rosenmüller G., 12, 23
Rozo G., 82
Ruffenach F., 23
Rufino, 88

Sa M de, 12, 29
Saavedra S. de, 269
Sales M. M., 88
Salmerón A., 10, 12, 29, 88, 128, 140
Sánchez Aliseda C., 253, 254
Sánchez de Lamadrid R., 115, 253
Sanchis Alventosa J., 274
Santiago J. de, 132

Sarra P., 132
Sauras E., 270
Schäfer, 12, 23
Schegg, 42
Schuster Card. A. I., 12, 23, 296
Schweitzer V., 127, 132
Sedulio, 121
Segovia A., 285, 286, 287, 289
Seripando J., 56
Serrano C., 124, 125
Simeón de la Sagrada Familia, 265
Simón H., 12, 42, 89
Siuri M., 116, 125
Sofronio San, 120
Sola J., 262
Soto D., 60, 124, 239
Soto P., 124
Soubigou L., 88, 89
Straubinger J., 27
Suárez F., 61, 62, 63, 65, 121, 122, 267
Sylveira J., 12, 17, 18, 29
Sylvio, 65

Tanquerey A., 54
Tarré A., 253
Tatxanet M. T., 245
Teodoreto de Ciro, 128, 167, 169, 182, 224
Teofilacto, 88
Tepe G. B., 53
Teresa de Jesús Santa, 260
Tertuliano, 87, 182, 190, 191, 194, 195, 196, 213
Theiner A., 130, 132
Thils G. L., 284
Tillmann, 12
Tirini, 88
Toledo F., 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 27, 31, 33, 34, 35, 36, 40, 64, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 174, 175, 176, 179, 181, 191, 195, 209, 213, 214, 227
Tomás de Aquino Santo, 74, 85, 99, 107, 108, 118, 120, 121, 123, 124, 289, 291
Tomás de Argentina, 120
Tomás de Villanueva Santo, 245
Torre J. de la, 116
Torres A., 262
Torres L., 64

Udine J. de, 132
Urbano II, 62, 65, 66
Urdánoz T., 270

Val H. de, 53
Valencia G. de, 64, 265
Van Steenkiste J. A., 12, 32
Vargas-Zúñiga E. de, 305, 306
Vázquez G., 62, 64, 65, 66
Vázquez J. L., 281
Vega A. de, 55, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 247, 248
Vega A. C., 264
Vega C., 62
Velázquez J. A., 61, 65
Verme M. E. dal, 274
Vicente Ferrer San, 121

Viedma A. de, 121
Vigouroux F., 38
Vives J., 242
Vives L., 242
Vitoria F. de, 239
Vries J. de, 298
Walz A., 245
Xiberta B. F. M., 247
Zumel F., 267

ÍNDICE DE MATERIAS

J. Leal S. I., Las apariciones a María Magdalena en la exégesis postridentina 5

J. A. de Aldama S. I., El valor dogmático de la doctrina sobre la inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora 53

J. M. Bover S. I., La acción del Espíritu Santo en la Encarnación del Hijo de Dios, según el Cardenal Toledo 69

R. Criado S. I., Nota sobre los manuscritos teológicos postridentinos de las Bibliotecas públicas de Córdoba 115

Textos inéditos.

J. Olazarán S. I., Voto tridentino de Gentián Hervet sobre la certeza de la gracia y la doble justicia 127

Card. F. Toledo S. I., Seis sermones sobre Isaías 11, 1-5. Edic. de R. Criado S. I. 161

Bibliografía.

I. Historia de la Teología en el período 1500-1800 237

II. Obras diversas 277

Indice de personas 307

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

Archivo teológico granadino
v.9
1946 CBPaG

v.9
1946 30733

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709